

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
Санкт-Петербургский государственный университет

Основная образовательная программа «Свободные искусства и науки»

Николаев Александр Валерьевич

ДОЛГ: МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ИДЕОЛОГИЕЙ

Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки
035300/50.03.01 «Искусства и гуманитарные науки»

Профиль подготовки «Философия»

Научный руководитель:

Погребняк
Александр Анатольевич,
кандидат экономических наук, доцент

Санкт-Петербург
2017

Оглавление

Введение.....	2
Глава I. Рассмотрение долга как идеологической доминанты современности.....	5
1. Краткие предварительные замечания об истории вопроса о долге в философии.....	5
2. Интерпретация отчуждения как задолженности.....	10
3. Интерпретация капитализма на связь с законом и религией.....	15
4. Субъективность должника в условиях капиталистической системы.....	24
5. Прекарный труд и идеология долга.....	32
Глава II. Этика долга Канта как альтернатива этике выплаты долга.....	35
1. Моральный долг как основание свободы.....	35
2. Революция как акт преодоления отчуждения.....	49
2.1. Революция как исполнение закона.....	49
2.2. Революция как отмена закона.....	55
Заключение.....	60
Библиография.....	62

Введение

Понятие долга давно является ключевым для философии. В данной работе представлены результаты предпринятой нами попытки осмыслить это понятие в его специфичной двусмысленности. С одной стороны, слово «долг» означает задолженность, *debt*, которая влечёт за собой неравенство, неполноценность должника. Справедливость в такой перспективе можно понимать как выплату долгов, и действительно, такое понимание широко распространено. Однако при ближайшем рассмотрении суровая готовность взыскивать долги, не смотря ни на что, с тех, кто не может по ним расплатиться, оказывается проявлением крайней жестокости. Тем не менее, и отказ платить по счетам мы редко когда готовы принять, или, если перевести вопрос в другую плоскость, мы редко когда готовы простить преступника (а должник – это всегда преступник и наоборот); как пишет Жак Деррида, прощение – это всегда «опыт невозможного»¹; не прощение восстанавливает справедливость, а взыскание вины, штрафа, – наказание. Определённая очевидность того, что долги должны выплачиваться, зачастую позволяет ускользнуть от критического внимания далеко идущим из этой посылки выводам. С другой стороны, слово «долг», *duty*, стало важнейшим понятием моральной философии благодаря Иммануилу Канту, и в этом своём значении оно имеет совсем другой смысл: высшей моральной строгости, твёрдых нравственных убеждений. Чувство долга здесь не спутник подчинения и греха, а единственное средство для свободы. Одновременно, принимая во внимание предлагаемую марксистской традицией и испытавшими её влияние течениями мысли обширную критику отчуждения, мы считаем, что сложившаяся на данный момент ситуация поддаётся продуктивному анализу

¹ Цит. по: Рикёр П. Память, история, забвение. / Пер. с фр. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 648.

с точки зрения критики долга. Таким образом, наша работа раскладывается на две части, которые можно довольно условно определить как дескриптивную (предполагающую описание и анализ состояния задолженности как неотъемлемой черты капитализма) и нормативную (которая будет включать анализ стратегий преодоления долгового отчуждения и выработку представления о справедливости за пределами судебной парадигмы, предполагающей приставов и коллекторов).

Рассматриваемая нами проблема обладает как теоретической, так и практической актуальностью. Необходимо принять во внимание вневременную важность долга для онтологии, этики, религии, обыденной морали и экономики. Мощный толчок для развития этой темы дал мировой экономический кризис 2008 года. В 2011 году вышло фундаментальное исследование американского антрополога Дэвида Гребера «Долг: первые 5000 лет истории» (книга издана на русском языке в 2015 году), которое исследовало тему долга в исторической и антропологической перспективе и вызвало волну публикаций, разносторонне исследующих тему долга. Наше исследование чрезвычайно обязано мысли Гребера, но мы отмечаем, что определённая языковая относительность понятий требует иной постановки проблемы об идеологическом соотношении морали и экономики в вопросе о долге. Кроме того, практическая актуальность вопроса о долге становится очевидной, если обратить внимание на повестку дня, задаваемую СМИ. Период только 2016-2017 годов запомнился долговыми кризисами регионов России и даже целых стран (Пуэрто-Рико); важнейшей новостной темой стала коллекторская деятельность, которая привлекла к себе внимание на уровне законодательной власти РФ; тема кредитов на образование стала одной из наиболее заметных в кампании перед президентскими выборами в США.

В нашем исследовании используются элементы критико-идеологического подхода. С одной стороны, мы проводим работу с понятием, причём с таким

понятием, в котором пересекаются две этические парадигмы. В то же время мы обращаемся к мысли радикальных политических философов XX и XXI веков и, отталкиваясь от их критики современного устройства общества, но вместе с тем избирая новое проблемное понятие в качестве призмы, через которую будет проводиться анализ, мы надеемся как придать большую ясность самой проблеме, так и чётче определить возможные пути её решения.

Глава I. Рассмотрение долга как идеологической доминанты современности

1. Краткие предварительные замечания об истории вопроса о долге в философии

Историю понятия долга в философии можно отсчитывать начиная уже с «древнейшего изречения западного мышления»². Это изречение Анаксимандра, дошедшее до нас через комментарий Симпликия к «Физике» Аристотеля, которое звучит таким образом:

«А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по родовой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени»³.

Жиль Делёз во втором томе «Кино» вспоминает об этом фрагменте, когда пишет о нигилизме Орсона Уэллса:

«[регионы прошлого] попадают в стихию «прошлого вообще», где каждая жизнь платит другой жизни мзду за собственную несправедливость (по формулировке досократиков)»⁴.

Большую статью посвятил интерпретации этого фрагмента Анаксимандра Мартин Хайдеггер. С его позиций, «приходящее здесь к речи постижение сущего в его бытии не пессимистично, не нигилистично, оно также и не

2 Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: «Высшая школа», 1991. С. 28.

3 Лебедев А. В. сост. и пер. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 127.

4 Делёз Ж. Кино. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 371.

оптимистично. Оно остаётся трагическим»⁵. Его версии перевода, с одной стороны, стремится к большей исторической точности высказывания (к отделению Анаксимандра от Симпликия) и, с другой, сглаживает юридические и моральные коннотации:

«...вдоль употребления: а именно, они придают чин и тем самым угоду одно другому (в преодолении) бесчинства»⁶.

Однако действительно ли правовые коннотации были изгнаны и в такой версии изречения, верность которого, как сам Хайдеггер признаёт, точно не филологическая, а разве что философская? Интересно, что сама философия как нечто сущее подчиняется постулированному в изречении правилу возвращения сущего в своём конце к собственному рождению и выплаты штрафа ради восстановления справедливости, в конце метафизики она возвращается к своему началу⁷ под знаком единства судьбы. Но здесь интересно было бы отметить, что Вальтер Беньямин в статье «К критике насилия», отталкиваясь от размышлений Германа Когена об античных размышлениях о судьбе, приходит к установлению связи между понятием судьбы и правом. «Что есть лишь одна единственная судьба и что именно всё существующее и в особенности всё угрожающее являются незыблемой частью её порядка»⁸ – такова позиция любого права, и любой вызов судьбе наказывается, и это наказание и есть мифическое насилие, правоподдерживающее (карающее за нарушение неписанного закона) и правоустанавливающее (открывая этот закон для людей) одновременно⁹. Таким образом, мы считаем, что правовые и этические коннотации, на первый взгляд, изгнанные Хайдеггером из текста Анаксимандра ради его «философизации», преодоления навязываемых тысячелетней традицией прочтения и интерпретации этого изречения как не вышедшего из рамок

5 Хайдеггер М. Указ. соч. С. 56.

6 Там же, с. 67.

7 Там же, с. 37.

8 Беньямин В. К критике насилия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 76.

9 Там же, с. 87-90.

мифологических и антропоморфных представлений о мире, возвращаются в фигуру судьбы и связанного с ней мифического насилия и права. Более подробно о судьбе и трагедийности мы скажем позже.

На следующем шаге мы считаем необходимым обратиться к Платону. Его диалог «Государство» начинается с постановки вопроса о справедливости, и самым первым собеседником Сократа оказывается старик Кефал, который утверждает, что сущность справедливости состоит в возврате долгов (особенно денежных; обратим внимание, что долг денег человеку для Кефала то же самое, что долг жертвоприношения богу): «говорить правду и отдавать то, что взял»¹⁰. Впрочем, Сократа данный ответ не устраивает, так как иногда отдача долга (и сообщение правды) может привести к неприятным (в том числе для общества в целом) последствиям, и потому будет несправедливой. Однако Кефал удаляется из диалога, не признав поражения, и его преемником становится его сын Полемарх, который утверждает, что «справедливо отдавать каждому должное»¹¹. Когда и Полемарх, и Фрасимах, стоящий на позициях цинического реализма и рассматривающий справедливое как выгодное сильнейшему, уступают, свою позицию устами Сократа начинает излагать сам Платон. Однако и в идеальном Полисе обращение происходит к людям как к неравным друг другу и как к изначальным обладателям тех или иных качеств. Все граждане уже заранее имеют в себе примеси металлов, или склонности к занятию теми или иными родами деятельности, и это определяет их «справедливые позиции», на которых они будут приносить наибольшую пользу обществу. Полис занимается гражданами ещё до их рождения и с момента рождения приступает к пожинанию плодов своих инвестиций (на эту же систему работает теория о припоминании, то есть даже наша способность к познанию ограничена и предзадана из прошлого). Долги людей друг перед другом отменяются перед величайшим долгом перед Полисом, который представляет собой целое для людей-его частей. Возможно

¹⁰ Платон. Государство. / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М.: Академический проект, 2015. С. 37.

¹¹ Там же, с. 38.

даже, что этот долг одного человека перед другим упраздняется в полном соответствии с логикой Ницше, описывающим самоупразднение справедливости, когда община (Полис) не чувствует угрозы в нарушении права и поэтому перестаёт взимать уплату¹².

Интересное продолжение получает размышление о моральности долга в христианской традиции. Особо примечательным кажется тот факт, что главным моральным «антагонистом» начинающегося христианства и самого Иисуса в текстах Евангелий наряду с фарисеем и книжником является мытарь, то есть – сборщик налогов, дани с подчинённой Иудеи в пользу Рима, – иначе говоря, долгов перед государством (и даже перед божественным Императором). В тексте Нагорной проповеди (Мф. 5:1-7:29) Палемархова этическая формула «справедливо воздавать друзьям добром, а врагам злом» отмечается как формула мытарская, то есть как этика человека, взыскующего долги, даже если это метафорические долги добра и зла перед друзьями и врагами соответственно:

«Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас <...> Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?» (Мф. 5:42-46)¹³.

В тексте Евангелия от Луки в крайне похожем фрагменте на месте мытарей стоят «грешники» (Лк. 6:33-35). Собиратели долгов оказались тождественны грешникам, моральным должникам; мораль же на стороне тех, кто долги, даже самые метафорические, не считает и прощает.

Однако, как хорошо известно, от концепции долга-греха христианство не отказалось¹⁴. Концепции Рая и Ада (с особой популярностью именно последнего), Страшного суда как свершения божественного права, взыскания

12 Ницше Ф. К генеалогии морали // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. / Ин-т. Философии. – М.: Культурная революция, 2012. С. 288-289.

13 Цитаты Библии по Синодальному переводу.

14 Ницше Ф., Указ. соч. С. 265-267.

муками вины с грешников и воздаяния праведникам (теми же самыми муками грешников) смогли утвердиться, и даже такие мыслители, как Павел, не смогли избежать некоторого употребления эсхатологической риторики воздаяния¹⁵. Были ли эти мотивы риторическим приёмом, призванным на эмоциональном уровне воздействовать на чувства ранних христиан, и затем превратившихся в догмат, как это было у Канта с постулатом о Боге, «высшем моральном существе», гарантирующем надежду и придающем категорическому императиву измерение мотива? Или это след сложного пересечения христианского торжества жизни, отмены смерти, вести о воскресении¹⁶ с древним представлением, которое христианство не смогло превзойти, о греховности жизни, единственным искуплением которой будет смерть – но теперь, когда смерть побеждена и отменена, невозможно и искупление ею? (Такой взгляд стоит, по-видимому, приписать Фридриху Ницше¹⁷.)

Наконец, вопрос о справедливости и долге неизбежно должен быть поставлен перед любой левой политической мыслью. Теория, констатирующая отчуждение человека от результатов своего труда, от самого труда и от своей родовой сущности и, более того, ставящая вопрос об этом в этическом и политическом ключе, неизбежно заходит на территорию долга. Справедливость капиталистической идеологии, «свобода, равенство и Иеремия Бентам»¹⁸, как об этом саркастично пишет Карл Маркс, позволяющая такое отчуждение в рамках фикции свободного договора, должна быть оспорена справедливостью коммунистической, в которой всё отчуждённое должно быть переприсвоено, что можно читать как уплату долгов. Можно поставить вопрос о том, насколько событие Революции напоминает Страшный суд. Однако здесь мы не будем, вслед за Йозефом

15 Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. М.-СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. С. 80.

16 В данном месте мы придерживаемся интерпретации, данной Аленом Бадью в: Бадью А. Указ. соч.

17 Ср.: Ницше Ф. Указ соч.. С. 251-252, 265-267.

18 Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Книга I: Процесс производства капитала. Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 182-183.

Шумпетером, говорить о религиозной сущности марксизма. Хотя известно о том, что одним из источников марксизма является утопический социализм, а другим – философия Гегеля и Фейербаха, то даёт повод говорить как раз об антирелигиозной сущности марксизма в том смысле, в котором Ален Бадью вслед за Луи Альтюссером говорит о Ленине как об антифилософе¹⁹. Религиозные образы как одна из ключевых форм отчуждения должны быть (и неизбежно будут) реапроприированы в Революции вместе с собственностью и государством, должна произойти «практическая реапроприация человеком его сущности»²⁰. И если Страшный суд должен быть спущен с Небес обратно на Землю до того, как будет спущен Рай, насколько неизбежно то, что в границах парадигмы судебного правосудия и взыскания долгов будет спущен и Ад, для того, чтобы освобождению внуков соответствовало и отмщение за порабощённых предков²¹?

В этом чрезвычайно коротком очерке мы уже наметили несколько вопросов, главным из которых остаётся вопрос о том, можно ли помыслить справедливость, мораль вне рамок логики судебных приставов? Однако перед тем, как дать ответ на этот вопрос, от истории вопроса о долге в философии нам представляется необходимым обратиться к «практике» долга в современности.

2. Интерпретация отчуждения как задолженности

В своём тексте «Похвала профанации» современный итальянский философ Джорджо Агамбен отмечает как «свершившийся факт» «музеефикацию мира»²², под чем он понимает религиозную отчуждённость мира и духовных

19 Бадью А. Апостол Павел. С. 29; Альтюссер Л. Ленин и философия / Пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Ад Маргинем, 2005. 176 стр.

20 Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // За Маркса / Пер. с фр. А. В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. С. 320-321.

21 Беньямин В. О понятии истории // Указ. соч. С. 245.

22 Агамбен Д. Профанации. / Пер. с ит. К. Толмачёва под. ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014. С. 91.

сил от людей. «Музей» Агамбен определяет как «отдельное измерение», «экспозицию невозможности пользоваться, проживать, испытывать»²³, то есть некий секулярный храм, сакральное пространство, силой по сути религиозной освящающей вещи без ссылки на религиозные догмы. Наша задача по Агамбену – в том, чтобы, профанируя эти силы, вернуть мир в общее пользование. Однако мы хотели бы обратить внимание на один момент в этом тексте. Если сакральные вещи принадлежат богам как дар людей, то кому принадлежат музейные экспонаты? Кому принадлежат творения Микеланджело, Шекспира, или, например, город Венеция, заповедники или самобытные культуры малых народов, (мнимо) незатронутых глобализацией? Может ли музей распоряжаться Рембрантом или Караваджо как своей личной собственностью, включая право на уничтожение? Очевидно, что нет; они принадлежат (на уровне декларации о принадлежности) всем людям вместе и сразу, они «объявлены достоянием человечества»²⁴. В каком же положении тогда находится Музей? Он распоряжается, хоть и не владеет, и поэтому его власть над вещами сильно ограничена. Полноправным владельцем, претендующим на право даже уничтожать памятники культуры (например, в Пальмире), может быть только всё человечество как единый субъект (или группа, присвоившая себе право понимать саму себя как всё человечество, отождествившая «небольшое ядро верных» с «вектором всего человечества»²⁵ в рамках воинствующего партикуляризма). Перед таким суверенным субъектом Музей должен бы был в действительности сложить все свои временные полномочия; его появление действительно открывало бы эру общего пользования.

Очевидная проблема заключается в том, что такого появления произойти не может. Демократическая структура прав на музейные экспонаты, то есть вещи, которые признаются обладающими универсальной ценностью, будь то

²³ Там же, с. 91-92.

²⁴ Там же, с. 91.

²⁵ Бадью А. Апостол Павел. С. 20.

вполне материальные музейные шедевры в буквальном понимании или же называемые Агамбеном «искусство, религия, философия, представления о природе, даже политика»²⁶, ставит их перед известным парадоксом руссоистско понимаемой демократии (особый повод сказать об этом даёт агамбеновское «даже политика», если мы отметим, что политика – это общее дело, *res publica*). Руссоизм можно обозначить как сложившийся в исторически специфичных условиях третий путь, синтез двух традиций мысли: теоретиков суверенитета и безопасности – «монархистов» (Бодена, Гоббса) – и монархомахов (к которым затем можно отнести и Маркса), защищавших ценность свободы. До тех пор, пока не манифестирует себя «общая воля» всего человечества как законный хозяин мира, пока «общая воля» не потребует вещи в «общее пользование», Музей не отступит – то есть не отступит никогда. Хоть Музей сам по себе не является источником прав и власти над музеефицированным миром, эту власть он берёт взаймы у суверенного хозяина. Это та же самая логика, что и в представительных демократиях: институты представительного правления (парламент, президент) не являются источником суверенитета, но лишь его «держателями», они получают его в долг и на определённый срок. В абсолютном соответствии с логикой музеев, конструирующих себя из коллекций предметов, метонимически отсылающих к той или иной культуре или эпохе – как, например, в музеях искусств «Древняя Греция» представлена как собрание ваз и скульптур или в этнографических музеях народы представлены как костюмы и утварь – в парламенте народ метонимически представлен через своих представителей²⁷ – от регионов, социальных классов и групп интересов (партии) или народа как такового (президент). Однако здесь речь не идёт о «перемещении того, что некогда ощущалось как

26 Агамбен Д. Профанации. С. 91.

27 Хотя существуют, конечно, и непредставительные теории парламента – например, у Эдмунда Бёрка или Алексиса де Токвиля – но логика музея не отступает и здесь, меняется лишь принцип отбора «экспонатов», так как роль парламентариев изменяется с представления «реального» народа (интересы выбравших этих представителей групп, «средние» люди в парламенте) на представление его «идеального» (интересы всего государства в целом, лучшие люди в Сенате).

истинное и окончательное, а сегодня – уже нет»²⁸. Святость и истинность народной власти не отменяется и не ставится под сомнение ни сторонниками, ни большинством скептиков представительного правления. Дело не в том, что народ существует не истинно, а в том, что истинно он существует с трудом. Суверенный субъект, народ как совокупность граждан, полагается возможным для конструкции – во время выборов или референдумов – но такая конструкция сама по себе является крайне затратной, поэтому если он и появляется, то лишь для того, чтобы тотчас же распасться, забрав свою временно отчуждённую власть у одного парламента, сразу же ссудить её другому – как актив, управляя которым, политики-администраторы должны приносить прибыль народу-рантье или гражданам-акционерам. Суверенный субъект, требуемый для распоряжения правами на «достояние человечества», а не обособленного народа, даже так временно и условно, как во время национальных референдумов, сконструировать вряд ли возможно. Человечество, таким образом, постулируется существующим и обладающим правами, причём наиболее нерушимыми и священными, но в то же самое время – неспособным к самоманифестации и поэтому нуждающимся в представителях или в «доверенных лицах»-«управляющих», функционерах Музея. Именно благодаря величайшей святости Человечества невозможно преодоление отчуждения музеифицированных вещей и отдача их в пользование любых претендентов, которые всегда по необходимости будут ложными претендентами.

Итак, агамбеновскую «музеефикацию мира» можно понимать как радикализированную форму того, что известно как отчуждение народом-сувереном своей власти в пользу институтов представительного правления. Критика последнего же возможна в рамках критики музеефикации вообще. И одновременно о сущности музеефикации в целом можно сказать по этому её проявлению в политике – суверенная политическая власть всегда

28 Агамбен Д. Профанации. С. 91.

принадлежит народу, но никогда не находится у него в руках, а значит, тот, кто ей распоряжается, обладает ею в долг. Чем более универсально понимается суверенный хозяин (человечество в целом универсальнее, чем народ, гражданская общность), тем сложнее ему манифестировать свою власть для того, чтобы упразднить отчуждённое, музейное состояние. Либеральный капитализм обладает претензией на широчайшую в истории универсальность (поэтому в рамках него можно говорить о правах человека, которые упраздняют суверенитет государственных партикулярностей), и поэтому стремится к созданию того, что Агамбен называет «Непрофанируемым»²⁹. Непрофанируемое невозможно вернуть в «общее пользование», потому что абсолютной сакрализации необходимо противопоставить только абсолютное «общее пользование» – или пользование «абсолютной общностью» – но заявить о создании достаточно универсальной общности невозможно. Невозможно – в рамках самой создавшей Непрофанируемое капиталистической системы, потому что абсолютно универсальная общность требует снятия всех границ – национальных, религиозных, классовых, половых, правовых и всех прочих. Если для профанации необходимо перейти границу, то просто пока ещё ничего не существует по ту сторону границы, куда мир необходимо профанировать – «профанировать некуда». Вариант партикулярного профанирования, произвольного захвата власти профанировать, не только неприемлем этически, но и невозможен, любая профанация в таком случае будет мнимой не только из-за несоразмерности предмету, но и потому что партикулярности сами проводят границы, а значит, и создают собственные сакральности³⁰. До тех пор, пока мы сами несём следы партикулярностей, любое преодоление долга будет создавать ложный долг, и здесь просвечивает то самое созвучие долг-грех, та самая нравственная путаница: любая выплата или выдача долга создаёт долг сама, греховно не выплачивать долг, но и

²⁹ Там же, с. 89.

³⁰ Там же, с. 79.

давать в долг в равной степени греховно, должник и кредитор перерождаются как животные в хлевах друг у друга³¹, вещи платят друг другу штрафы, но несправедливость от этого только увеличивается.

Таким образом, как нам кажется, можно определить проблему «музеефикации мира» в менее поэтической, но зато более ясной форме как проблему долга. Постановка проблемы о «мире, взятом в долг», существующим в отчуждении от своего хозяина-Человечества (или даже в любой более узкой форме) поднимает два вопроса. Первый вопрос – о подробностях сложившейся ситуации, в том числе это вопрос о том, какие императивы поведения в ней работают; второй вопрос – о том, как преодолеть это существующее отчуждение.

3. Интерпретация капитализма на связь с законом и религией

В своей статье «К критике насилия» Вальтер Беньямин различает две школы права – школу естественного права и школу позитивного права – в том отношении, что первая исходит из принципа «справедливая цель оправдывает средства», в то время как вторая – «справедливые средства гарантируют справедливость цели»³². Нам кажется, что именно вторая концепция права соответствует «духу капитализма», особенно если обратить внимание на то, в каком выражении сама сущность этого духа формулируется в его исследованиях. Обратимся сначала к классической «Протестантской этике и духу капитализма» Макса Вебера:

«Капиталистическим» мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования

31 Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. с. 17-18.

32 Беньямин В. К критике насилия // Указ. соч. С. 67.

возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства»³³.

Более современное исследование мы находим в книге французских социологов Люка Болтански и Эва Кьяпелло «Новый дух капитализма»:

«<...> капитализм отличается безграничной потребностью накопления капитала и использует для этого формально мирные средства»³⁴.

«Формально мирные» или «формально законные» средства – важнейший признак капитализма, на который указывают исследователи. И интересным образом это требование законности перекликается с требованием безграничного накопления капитала. Нам кажется, однако, что совпадение этих двух требований абсолютно логично в рамках того положения вещей, в котором мир отчуждён от человечества. В отличие от теорий естественного права, прямым образом связанных с утверждением суверена и его права ставить цели и выбирать средства для их решения, позитивное право работает как раз с ситуацией, когда суверена нет, но есть только его знаки, то есть законы. Нам не даны цели, но оставлены только средства, но вследствие именно этого отсутствия субъекта, который мог бы утвердить капиталу некую внеположенную ему цель, а потом и трансцендировать его к этой цели, то есть перевести через границу между сакральным и профанным, – мир, превратившийся в непрофанируемый капитал, оказывается герметично замкнут на себя, и единственным вариантом его работы, нашего обращения с ним, остаётся его бесконечный рост. Капитал в таком виде можно назвать «чистым средством» (в смысле, прямо противоположном тому, что используют и Беньямин³⁵, и Агамбен³⁶), которому никто не может поставить цель и которое поэтому всегда «слишком рано» использовать ради чего-либо ещё, кроме его собственного увеличения по закону процента.

33 Вебер М. Предварительные замечания // Избранные произведения. / Пер. с нем. М.: «Прогресс», 1990. С. 48.

34 Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Фокина. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 36.

35 Беньямин В. К критике насилия // Указ. соч. С. 81.

36 Агамбен Д. Профанации. С. 94.

Другая проблема власти чистого закона состоит в том, что, как отмечает Беньямин, «позитивное право будет непременно <...> претендовать на признание и поддержку интересов человечества в лице каждого отдельного гражданина»³⁷. Проблема с категорическим императивом, однако, не в том, что он недостаточно строг. Скорее, она заключается в сущности закона вообще. Будь любая система законов даже безукоризненно отлитой в юридической форме кантианской моралью, то есть соответствующей в-себе автономии воли, для-нас она всегда будет являться приходящей извне, то есть гетерономной для нашей воли. В то время, как мораль заключается в поступке из уважения к долгу, такой закон представляет для любой морали непреодолимое испытание в том смысле, что в любом объективно соответствующем моральному поступке она окончательно уничтожит для познания возможность догадываться об истинных мотивах поступка (что на самом деле и так невозможно). Гетерономия воли, идеально мимикрирующая под её автономию³⁸. В неидеальных системах законов их неидеальность вроде бы компенсируется добровольным согласием граждан следовать им. И эта — абсолютно антикантовская — отдача автономности воли внешним институтам права и государства таит в себе величайшую угрозу. Крупнейшая мыслительница того, насколько бездумное подчинение власти законов может далеко завести, — Ханна Арендт. Собеседники Клода Ланцмана в фильме «Шоа» постоянно говорят об отлаженной работе концентрационных лагерей, минимизирующих затраты и отшлифовывающих процесс умерщвления людей. Это всё — та же самая логика власти закона, руководящей должником, что руководит и деятельностью акционерных обществ³⁹.

Другой проблемой, связанной с этикой уплаты долга, остаётся её классовый

37 Беньямин, К критике насилия // Указ. соч. С. 75.

38 Этот момент напоминает рассуждения Павла о законе. См.: Бадью, Апостол Павел.

39 «Управленцы, принимающие решения, могут утверждать — и часто утверждают, — что, если бы это были их деньги, они, разумеется, не стали бы увольнять работников, проработавших на компанию всю жизнь, за неделю до пенсии или сваливать канцерогенный мусор рядом со школами. Однако нравственность обязывает их игнорировать подобные соображения, потому что они простые сотрудники, чья единственная задача заключается в том, чтобы обеспечить максимальные дивиденды для акционеров компании.» Гребер Д. Долг. С. 328.

характер. Беньямин, цитируя Анатоля Франса, пишет о «мифической двусмысленности» законов, которые «равным образом запрещают и беднякам и богачам ночевать под мостом»⁴⁰. Логика такой этики проводит разделение, предлагая кредитоспособным спокойную совесть, в то время, как они выкачивают ресурсы из стран третьего мира, обрекая местное население пасть жертвами эпидемий⁴¹. Неоколониальная система основана на этих долгах, созданных из воздуха. Бывшим колониям свобода даруется вместе с долгом перед бывшей метрополией за все её заслуги, и это происходит при полном ощущении последней своего морального превосходства. Альтернативой как чистой совести, так и несчастному сознанию может быть только, выражаясь словами Бадью, «постоянная активация субъекта в его служении истине, в воспрещающем ему покой отсутствии внутреннего разрыва»⁴².

В 1921 году Беньямин написал короткий фрагмент «Капитализм как религия», который не был завершён, был опубликован посмертно, но в последнее время приобрёл широкую популярность. В нём Беньямин, споря с позицией Макса Вебера, развил идею о сущности капитализма как не просто уходящего корнями в религию (протестантизм, с которым у капитализма «избирательное сродство»⁴³), но и представляющего из себя религию непосредственно. Три «отца модерна» – Ницше, Фрейд и даже Маркс – сами оказываются жрецами этой религии (фрагмент написан до того, как Беньямин познакомился с «Историей и классовым сознанием» Дьёрдя Лукача и обратился в марксизм). Однако самое интересное – то, что капитализм является «чистой религией культа, возможно, самой радикальной из всех»⁴⁴, не содержит в себе ни догматизма, ни теологии, и, вследствие этого, является

40 Беньямин В. К критике насилия // Указ. соч. С. 89.

41 Гребер Д. Долг. С. 9.

42 Бадью А. Апостол Павел. С. 70.

43 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Указ. соч. С. 106.

44 Беньямин В. Капитализм как религия // Указ. соч. С. 100.

религией «перманентного культа».

Беньямин пишет, что «нет ни одного «буднего» дня, нет дня, который не был бы праздничным» – однако, если эту расшифровать эту метафору буквально, то получается прямо противоположное: нет ни одного праздника, ни одного дня отдыха (то есть «буднего» дня, свободного от исполнения культа), но одни только рабочие дни. Эта особенность капитализма ясно высвечивается не только в его сравнении с организацией, например, крестьянского производства с его циклами и народной культурой эпохи феодализма, но и во внутренних изменениях, связанных с развитием и изменением условий труда внутри капиталистического общества. Современные итальянские философы-постопераисты, в частности, Паоло Вирно, постоянно отмечают это размытие границ между работой и отдыхом, расширения сферы «работы» и требований работодателя далеко за пределы рабочего места и времени⁴⁵. В современном обществе постфордистского труда человек никогда не прекращает свою работу и потому никогда не выходит за пределы рабочих требований, устава, трудового договора, контролирующих его публичное поведение, которое оценивается как непосредственным образом влияющее на компанию. (Стоит отметить, что такое внимание к поведению сотрудников далеко не беспочвенно-параноидально, если вспомнить случаи публичных скандалов, затрагивающих представителей различных компаний, и то, каким образом они оказываются связаны с огромными ущербами рыночной капитализации этих компаний.)

В истории философии есть известный пример сильного ответа на подобные чрезмерные претензии иерархических начальников диктовать правила поведения подчинённым. Мы имеем в виду статью Иммануила Канта «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?»⁴⁶. Важнейшее различие, которое он проводит в этой статье – это различие между частным и публичным

45 Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с. ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.

46 Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29-37.

использованием разума. И если в случае частного использования разума наниматель труда вправе требовать безусловного подчинения – именно за него он платит работнику – то в случае с публичным использованием разума правитель проявит величайшую мудрость, отменив любую цензуру и дозволив абсолютную свободу слова. Таким образом, публичная, а следовательно и политическая деятельность постулируются Кантом как абсолютно независимые от сферы необходимости, работы и денег, а потому как неподвластные долгу (не в кантовском смысле).

Интересно, что примеры, которые Кант приводит как случаи частного использования разума, в противоположность которым он пишет о разуме публичном, это всё случаи наёмного труда. Кант пишет о священниках и солдатах, то есть о тех людях, которые продают свой труд, своё присутствие на рабочем месте и определённую квалификацию, продают свою рабочую силу, потребительная стоимость которой извлекается нанимателем (Церковью, государством) точно такими же способами, как на капиталистических производствах она извлекается из пролетариата. Стоит особо отметить ту связь, которая всегда существовала между солдатами и пролетариатом. Маркс пишет о «резервной армии труда», «классовой борьбе», русские (и не только) революционеры опираются на солдат, противопоставляя их офицерам, и говорят о превращении империалистической войны в гражданскую (классовую). Нам бы хотелось отметить, что армия представляет собой предприятие производства, опирающееся на механизмы воспроизводства всего общества в целом и поэтому в современных обществах она неотличима от капиталистического предприятия за исключением двух своих особенностей, а именно доведением двух его черт до максимума: 1) максимального потребления ресурсов в сфере военной промышленности, максимальной траты денег на ведение войны, апогея логики безграничного расширения и конкурентной борьбы во всеобщей мобилизации, гонке вооружений и тотальной войны (всё –

феномены XX века), и 2) условия, в которых находится труд пролетариата, радикализованы в виде условий солдатской службы, и вопрос труда ради выживания стоит ещё острее, помимо жизни в относительно метафорическом смысле солдат продаёт свою жизнь во вполне буквальном смысле этих слов.

Вернёмся к вопросу о правах. Кому принадлежит Непрофанируемое? Мы можем полностью согласиться с устанавливаемой Беньямином о связью между капитализмом и христианством:

«Трансцендентность Бога пала. Но он не умер, он ввергнут в человеческий удел»⁴⁷.

Но тут же дополним её идеей Алена Бадью: именно в этом – в обеих частях второго предложения – и состоит великая, универсалистская сущность христианства (по крайней мере, в учении апостола Павла). Агамбен в «Похвале профанации» пишет о работе жертвоприношения, но ничего не упоминает о его функции. Мы можем обратиться к мысли Дэвида Гребера, который, в свою очередь, объясняет роль жертвоприношения как выплату процентов богам⁴⁸. Это явление на грани логики рынка и логики Абсолюта. Если мы хотим вступить в отношения обмена со всей вселенной или со своими предками, даже со своими родителями, например, расплатиться за материнское молоко, то единственный способ сделать это – это расплатиться своей собственной жизнью; единственный способ погасить долг – это отдать тело кредита, то есть наше тело, предмет залога, то есть нашу жизнь. До тех пор, пока мы этого не сделаем, нам суждено выплачивать проценты – это и есть жертвоприношение. Печень и сердце – богам, мясо – людям, но, так как оно уже несёт на себе несмываемый след сакральности, оно тут же, в рамках ритуала, на пиру, употребляется-уничтожается и таким образом попадает всё равно к богам. Соответственно, переходя через границу между профанным и сакральным, вещи и люди возвращаются своим истинным владельцам, то

47 Беньямин В. Капитализм как религия // Указ. соч. С. 101.

48 Гребер Д. Долг. С. 273-274.

есть богам или Природе – Вселенной – Универсуму. Пройдя через мир людей, они в конце возвращаются туда, откуда появились, и справедливость восстанавливается. В современном мире, как нам кажется, дело обстоит иначе, и это объясняется как раз «ввержением Бога в человеческий удел». Бог и Человечество причастились друг к другу, хозяином и наследником мира стало Человечество. Таким образом, «сакральное» капиталистической религии, в отличие от сакрального религий обычных, не принадлежит своему истинному хозяину, но отчуждено от него, потому что само Человечество в своей раздвоенности отчуждено от себя самого – всё человечество в смысле всех живущих в любой данный момент людей не есть ещё универсальное или идеальное Человечество, которого дожидается капитал. Культ суждено оставаться перманентным, потому что принесённое в жертву (весь мир) никогда не дойдёт до своей цели. Если сакральное и профанное – то божественное и человеческое, то есть «сакральное» (двусмысленное *sacer*⁴⁹) для одних – это «профанное» для других, то Непрофанируемое (капитал) не является ни тем, ни другим в полной мере, а застрял на границе между ними. Можно продемонстрировать эту логику капитализма на веберовском примере идеального выразителя капиталистического духа, Бенджамине Франклине. Он пишет:

«Тот, кто потерял 5 шиллингов, утратил не только эту сумму, но и всю прибыль, которая могла быть получена, если вложить эти деньги в дело, – что к тому времени, когда молодой человек состарится, могло бы обратиться в значительную сумму»⁵⁰.

Франклин учит мирской аскезе, умению извлекать выгоду из всего, из чего это возможно. Но извлечение выгоды и рост капитала не дают воспользоваться ими как сокровищем. Данная цитата взята Вебером из сочинения Франклина «Необходимые советы тем, кто хотел бы стать богатым». Но когда можно будет уже воспользоваться этим богатством для

49 Агамбен Д. Профанации. С. 84-85.

50 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Указ. соч. С. 73.

себя, а не для его же увеличения? В цитате есть ответ на этот вопрос: «когда молодой человек состарится». Разрешение пустить *личный* капитал на пользование, то есть профанировать, даёт человеку старость. Но как обстоит дело с мировым капиталом, с капиталом вообще? Человечество не может состариться, как не может состариться даже корпорация или «акционерное общество», подобные второму, бессмертному телу короля или бессмертной «ангельской сущности»⁵¹, а следовательно, капитал остаётся Непрофанируемым, всегда «ещё рано». Таким образом, человечество прибывает в состоянии необходимости всё отдавать для уплаты бесконечного долга, причём самому себе, но при этом никогда не время этот долг получить. Более того, само человечество в конечном итоге и является самым этим капиталом, так как является производителем и мерой потребительной и меновой стоимости всех вещей, и сам ею обладает. Марксистская традиция отмечает этот момент в обращении своего внимания на рынок труда, то место, где человек становится товаром – пролетарием. Человек не только коммодифицирует мир, но и, так как он сам является частью мира, коммодифицирует сам себя. Это отмечает и Бенджамин Франклин, который в своих «необходимых советах» предлагает коммодифицировать, пустить в рост, не только собственно материальные вещи, но и отношения с другими людьми. Вебер так комментирует данный момент в мысли Франклина:

«Все нравственные правила Франклина имеют, правда, утилитарное обоснование: честность *полезна*, ибо она приносит кредит, так же обстоит дело с пунктуальностью, прилежанием, умеренностью – все эти качества именно *поэтому* и являются добродетелями»⁵².

На основании этого мы считаем необходимым дать описание этой субъективности должника как особой субъективности, отказавшейся «от всех

51 Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Сергиной. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 258.

52 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Указ. соч. С. 74.

эвдемонистических или гедонистических моментов» и ставшей субъективностью «человека коммодифицирующего».

4. Субъективность должника в условиях капиталистической системы

Антрополог Дэвид Гребер в своём обстоятельном труде «Долг: первые 5000 лет истории», замечает, что долг создаёт необычную субъективность:

«Если ты обязан кому-то услугой или жизнью, то это относится ко вполне определенному человеку. Но если ты должен сорок тысяч долларов под 12% годовых, неважно, кто твой кредитор»⁵³.

Таким образом, долг отличается от нравственной связи, пусть даже и иерархической, между двумя людьми, тем, что ни на кого не направлен. Субъективность должника – это далеко не то же самое, что субъективность обязательства, чувства благодарности (переживается она так субъективно или нет); это определённый этос, который предполагает уже интериоризированные отношения должника и кредитора, то есть такой тип поведения, такой габитус, который производит постоянную коммодификацию всех возможных предметов и отношений, учёт и подсчёт всего, что потенциально можно использовать ради уплаты долга, доходя в этом до продажи своих собственных детей в рабство; или, выражаясь словами Делёза и Гваттари, должник занимается раскодированием всех потоков ради создания абстрактного потока денег.

Этот аспект невероятно важен, так как позволяет избавиться от определённого «буржуацентризма» в анализе «духа капитализма». Известная научная традиция (от «Протестанской этики и духа капитализма» Макса Вебера до

⁵³ Гребер Д. Долг. С. 19.

«Нового духа капитализма» французских социологов Люка Болтански и Эва Кьяпелло), определяющая «дух капитализма» через стремление к постоянному росту, экспансии, но обращающаяся в основном к фигуре предпринимателя или идеолога такого роста (например, к Бенджамину Франклину), «владельцам капитала и предпринимателям»⁵⁴. Аскетичный этос таких предприимчивых людей противопоставляется «традиционной этике», стремящейся найти баланс между трудом и отдыхом. Мы хотели бы обратить внимание на другой аспект проблемы, а именно на то, как в процесс капиталистического движения вовлекаются всё большие слои населения. По Веберу, пассионарии новой эпохи замыкают на себя всю производственную деятельность, создавая конкуренцию в местах, где её никогда не знали. Очевидно, однако, что смысл расширения и развития капитализма заключается не только в росте капитала в руках буржуа, сколько в постоянном обращении всё большего количества вещей и сфер жизни в товары, предназначенные для рыночного оборота. Пролетарий, как известно, это тот, кому нечего терять, кроме своих цепей, и нечего продавать, кроме своей рабочей силы, у которого вообще ничего нет (кроме ещё детей, что очевидно, во-первых, из этимологии слова, и во-вторых, исходя из логики воспроизводства рабочей силы) потому что всё другое уже продано, уже коммодифицировано (или отнято, например, огораживанием, но это было следствием абсолютно тех же причин). Это не этика роста, превращающая «сокровища» в оборотный капитал, а этика долга, превращающая в него вообще всё, и в первую очередь это касается нравственных отношений. У экономики есть определённая перформативность, которая состоит в том, что все отношения начинают мыслиться как отношения обмена. Обмен, но не состязательный обмен чести (вроде того, что существует в «экономиках дара», описанных Марселем Моссом, а на деле – везде, если мы выйдем за пределы мира торговых центров и производств, то есть мира, в котором

⁵⁴ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Указ. соч. С. 61.

людей действительно почти ничего не связывает, мира необходимости, словами Арендт, в реальный мир), а накопительный обмен, руководимый стремлением к собственной выгоде каждого из участников, точнее даже не совсем к выгоде, стремлении к которой в качестве природы человека любят постулировать скорее циничные мыслители скорее консервативного толка вроде Гоббса и от которой нам самим нужна защита в лице государства, решение об отчуждении своей свободы в пользу которого продиктовано той же логикой, сдерживать которую оно призвано⁵⁵; выгода здесь только мнимая, ибо сразу уничтожается долгом, которым и была изначально призвана к жизни. В конечном счёте, человеку ничего не остаётся, кроме как продать своих детей, своё тело, свою жизнь или свою рабочую силу, из-за чего наёмный труд сам напрашивается на сравнения с рабством, проституцией или солдатской службой (ср. «резервная армия труда»). Несмотря на то (и именно благодаря тому), что «везде рабочий кредитует капиталиста»⁵⁶, нет лучшего средства привязать его к заводу, чем с помощью специальных лавок, в которых ему будут продавать в долг («до зарплаты») или со скидкой, чтобы, во-первых, он не мог уйти, не расплатившись (то есть не мог уйти вообще), но и, помимо прочего, чтобы постоянно напоминать ему, кого он должен благодарить за свою жизнь и возможность трудиться⁵⁷.

Гребер показывает генеалогию такой субъективности (генеалогия долга является генеалогией денег) в течении пяти тысяч лет через столкновение общин с логикой рынка, сводящей автономные сферы обмена (обычными вещами, предметами роскоши и людьми) к общему знаменателю, создавая институты рабства, проституции, кабалы. В исторической перспективе, определяемой предлагаемым Гребером циклом эпох господства кредитных систем и эпох господства наличных денег, именно в эпоху изобретения в

⁵⁵ Гребер Д. Долг. С. 339.

⁵⁶ Маркс К. Капитал. Т. I. С. 181.

⁵⁷ На последнее обращает внимание: Сорель Ж. Размышления о насилии / Пер. с фр. Б. Скуратов, В. Фриче. М.: Фаланстер, 2013. С. 155.

Древней Греции (а также в Китае и Индии) первых монет, а именно, в эпоху, которую Карл Ясперс называет Осевым временем, возникают серьёзные течения массового протеста против отчуждающей силы денег, а именно, все основные мировые религии. Возникновение древнегреческой философии (а также всех мировых материалистических философий) Гребер тоже связывает с возникновением монет и проблемой осмысления такого нового явления, как деньги, хотя и не редуцирует философию полностью до одного осмысления природы монет. Деньги являются идеальным основанием для любой монистической системы, так как в прямом смысле слова могут быть обменены на (или превращены в) что угодно, то есть, подобно апейрону Анаксимандра, содержат всё возможное сущее в качестве своего модуса (если понимать учение Анаксимандра скорее в духе Гераклита-Аллегориста⁵⁸). В то же время природа денег, даже в форме монет из драгоценных металлов, всегда обладающих определённой добавочной фидуциарной стоимостью, предполагает очевидное различие между материальной основой и добавляемой извне дополнительной ценностью, и именно в этом заключается эвристический аспект изобретённых денег для появления материалистических направлений философии. Мы можем только добавить ещё один пример влияния денег на истоки философии, а именно – вспомнить о философском протесте против софистов, продающих знание, перекодирующих поток знания в поток денег, которые на рынке обменивались на материальные вещи для удовлетворения низменных потребностей⁵⁹. Софисты обычно были приезжими людьми, и потому были исключены из экономики эраноса, кредитной сети между гражданами полиса, поэтому стремились коммодифицировать то, что имели, профанируя знание. Профанирование знания, вывод его для продажи на рынке по установленной цене, вызывало протест философии так же, как профанирование всех

58 Лебедев А. В. сост. и пер. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 127.

59 Об отношении древнегреческих философов, в первую очередь Платона, к телесным потребностям и вообще ко всему, не связанному с созерцательной жизнью, см.: Арндт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни / Пер. С нем. И англ. В. В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000. Особ.: с. 25 пр. 15.

нравственных связей их коммодификацией вызывало всеобщий протест, принимавший формы религии и морали. Однако деньги, создающие возможность для всеобщего рыночного обмена, не ограниченного своими сферами, обладают собственной убедительной силой, не пахнут, как это хорошо известно, и, более того, обладающие ценностью именно потому, что «не имеют истории»⁶⁰.

Абстрактность денег, эквивалентность их всему, что есть на рынке, в конечном счёте – следствие разделения труда. Деньги, как показывает Гребер, являются не только инструментами обмена и средствами подсчёта, сколько долговыми расписками, признанием долга, правом потребовать от общества столько же (потребительной стоимости), сколько ему было человеком отдано в виде своего труда (рабочей силы). Вместе с тем, эти имеющиеся на руках расписки, превращающие человека в своего рода кредитора, абстрактного кредитора «общества в целом», имеющим права на рыночные товары, сразу идут на погашение его долгов, восстанавливая равновесие у нуля, а в условиях модели «труд предшествует оплате» долг на его руках оказывается виртуальным.

Замечание о том, что осуществление труда предшествует получению зарплаты, являющейся условием воспроизводства рабочей силы⁶¹, может показаться довольно формалистическим и относящимся к специфичной прослойке общества, целевой аудитории микрокредитных ростовщических фирм, что, может, и не отменяет его верности, как и не ставит запрета на исследование, но не позволяет говорить о его глобальной важности. Однако это не так, и дело не только в том, что формы стабильной занятости в фордистском производстве уходят в прошлое, уступая место прекарному труду, производящего ещё более нервно относящегося к подсчёту и

⁶⁰ Гребер Д. Долг. С. 398.

⁶¹ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас 2011, 3(77).

пересчёту своего бюджета субъекта, сколько в том, что они окажутся в полной мере верны и для стабильного квалифицированного труда, если мы обратим внимание на тот факт, что в данном случае нам придётся говорить о воспроизводстве рабочей силы в рамках индивида и класса, а о производстве квалифицированной рабочей силы.

Об этом пишет, конечно, и Альтюссер, когда пишет о функции школы как месте воспроизводства как идеологии, так и квалификации. Однако он не был свидетелем того возросшего влияния вопроса о кредитах на образование в политической повестке дня, например, в США. Даже европейские исследователи, например, Маурицио Лаццарато в книге «The Making of the Indebted Man» обращает внимание на американскую ситуацию⁶². Кредиты на образование представляют для США совершенно особый культурный феномен, однако приводимый Лаццарато пример со студенткой-медиком особенно показателен: в США медики представляют собой хитрым образом сконструированный, богатый и влиятельный «высший средний класс», чего добились путём регуляции предложения медицинских услуг на рынке с помощью повышения порога вхождения на этот рынок. Для того, чтобы получить лицензию, необходимо образование (ситуация, которая в действительности встречается довольно редко: диплом или сертификат, выданный комиссией равных, необходим помимо этого только юристам и университетской профессуре; в последнее время можно также говорить об инженерах как об ещё одной профессии в собственном смысле слова, но тот факт, что первые три занимают такое положение ещё со Средневековья, позволяет говорить о том, что ситуация не вполне нова); а доступность этого образования регулируется как его сложностью (иногда кажущейся неразумно увеличенной), так и стоимостью. Входящим в денежную профессию (а вообще-то и в любую другую) людям приходится десятилетиями

62 Lazzarato M. The Making of the Indebted Man / Transl. by J. D. Jordan. Semiotext(e) / Intervention, 2012. Pp. 31, 187.

расплачиваться за образование. Интересно, что это используется некоторыми противниками отмены кредитов как их основное достоинство, так как заставляют человека работать едва ли не против своей воли и таким образом снижают показатели безработицы; такие аргументы только дополнительно подтверждают вывод о психологии должника как о движущем механизме капиталистического производства и инструменте борьбы с «традиционализмом», «первым противником» духа капитализма⁶³.

С другой стороны, пример с медиком интересен и по одной другой причине. Гребер приводит антропологические примеры того, какую роль врачи и знахари играют в «примитивных культурах». Их роль всегда очень заметная, так как спасённые люди обязаны им своими жизнями. Кажется, в этом отношении наша культура гораздо ближе к первобытным, чем это может казаться, так как и ей не чужды особо заметные чувства благодарности, возникающие у пациентов к врачам, по крайней мере, они возникают гораздо чаще, чем к любым другим профессионалам-поставщикам услуг, потребляемых за деньги. Часто, так же, как и в примитивных культурах, это помогает им накапливать определённый политический капитал. Однако если человек может чувствовать искреннюю обязанность по отношению к спасшему его жизнь медику, то сам медик оказывается бесконечным должником кредитных систем⁶⁴. И нам кажется, что долг этот такой же всеобъемлющий.

Конечно, банки не спасают жизни напрямую, однако абстрактность денег и как следствие их «всеобщность» приводит, как нам кажется, к тому, что долг, который они создают, тоже является всеобщим. На деньги можно купить что угодно, а поэтому можно купить всё⁶⁵; они эквивалентны всему, а потому они

63 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Указ. соч. С. 80.

64 Можно сказать, что в нашей стране ситуация часто противоположна, и долги оказываются не платой за богатство и престиж, а спутником бедности. Интересное замечание делает Гребер: матери и вообще женщины, заботящиеся о других – типичный пример того, как вещи, не вписывающиеся в логику обмена (невозможность обмена жизни на деньги), либо обожествляются, либо игнорируются. Гребер Д. Долг. С. 274.

65 По крайней мере, коллекторы в своих практиках апеллируют, кажется, именно к такой логике.

эквивалентны всему вообще, и человек, обязанный деньгами, обязан всем. Вспоминая Гребера, можно говорить о крахе коммунизма, точнее, о его деградации. Если сегодня мы считаем более-менее невозможным отказать кому угодно (кроме личных неприятелей) в сигарете, то в традиционных обществах невозможно отказать и в еде, то есть в удовлетворении базовых потребностей, необходимых для жизни.

Политические программы многих левых, например, постопераистов Тони Негри и Майкла Хардта, которую они выражают в «Империи», предполагает введение безусловного базового дохода. С одной стороны, это требование несколько противоречит их критике национального государства (ибо кто будет его тогда платить?⁶⁶), но, с другой, избавит человека от обязанности своей жизнью кому-либо – именно благодаря своей безусловности.

В «Размышлениях о насилии» Жорж Сорель отмечает, что

«Рабочий, с давних лет привыкший к церковной дисциплине, здесь все еще человек «низшей расы», и он считает своим долгом повиноваться тем, кто продает ему со скидкой необходимые товары и морочит ему голову нудными речами, то религиозными, то социалистическими»⁶⁷.

Ранее мы уже предприняли сравнение фигур пролетария и солдата (с. 20-21), теперь же к ним мы добавили третью фигуру – доктора. Что их объединяет? Все три фигуры своим трудом так или иначе связаны со смертью. То, что человек сам является коммодифицированным и превращённым в капитал существом, и то, что его жизнь является следствием капитала, приводит к смешению логик целого-части и причины-следствия. Теперь это одна и та же логика. Следствие относится к причине точно так же, как часть относится к целому, и поэтому причина обладает той же властью над следствием, что и целое над своей частью. Это и то, что, как мы уже отметили, деньги

⁶⁶ Blows against Empire // Left Business Observer #96, February 2001. URL: <http://www.leftbusinessobserver.com/Empire.html> (Дата обращения: 22.05.2017.)

⁶⁷ Сорель Ж. Размышления о насилии. С. 155.

эквивалентны чему угодно и поэтому эквивалентны всему, приводит к интересным последствиям. В гоголевской повести «Тарас Бульба» главный герой проявляет эту же логику: так как Андрий целиком и полностью является «следствием» Тараса, он всё равно что его часть, над которым у отца есть полная власть. Деньги, отданные под проценты, тем более ростовщические, с каждым днём создают всё больше следствий из себя в гипертрофированной логике франклиновской «супоросной свиньи», до тех пор, пока не опутают человека целиком, не смогут претендовать на самую жизнь человека – власть, которая есть ещё только у родителей, победителей в войне и самого человека⁶⁸.

5. Прекарный труд и идеология долга

Многие теоретики суммируют состояние человека в современной капиталистической системе как прекарное, то есть, буквально, “неустойчивое”, “ненадёжное”. Итальянские философы-постопераисты (самыми заметными из которых являются Антонио Негри и Паоло Вирно) связывают это понятие с существованием в изменённых условиях труда и производства постфордистской эпохи; в любом случае они сходятся на том, что мы имеем дело с изменившимися обстоятельствами. Эту позицию в своём эссе “Precari-Us?” оспаривает Анджела Митропулос:

«Капитал прекарен, и обычно таков. Стабильность здесь всегда вызывала формализацию относительных преимуществ среди рабочих, либо перемещая кризисы на менее привилегированных, либо откладывая эффекты этих кризисов через долг. Более того, что становится очевидным в дискуссиях о прекарности, так это то, что гарантии часто

68 Гребер Д. Долг. С. 172-173.

ищут, даже с довольно разных подходов, в правовой сфере»⁶⁹.

Таким образом, проблема долга и кредита не появилась вместе с новым состоянием капитализма, а всего лишь была актуализирована, когда вместе с утратой социальных гарантий от государства труд ранее “фордистского” типа сместился в зону прекарности, то есть в действительности перестал быть исключением из правил⁷⁰.

Стоит отметить здесь те два пути, по которым возможна борьба с этой неустойчивостью. Создание долга (то есть отсрочка расплаты, которая, вопреки желаниям, не может быть вечной — уже по этому отношению к времени мы можем увидеть позицию должника; причём о долге здесь идёт речь в строго экономическом смысле), является альтернативой перемещению эффектов неравенства на менее привилегированные слои общества; причём под таким имеется в виду не гражданское общество, а обобществившееся человечество⁷¹. За сохранение стабильной занятости на производстве фордистского типа приходится расплачиваться ухудшением условий труда как низших слоёв общества, например, женщин, этнических меньшинств и мигрантов, так и в глобальном Юге вообще; поэтому можно сказать (Митропулос именно это и говорит), что если “средний класс” кредитуют не банки, то это делает “низший класс”. Нет ничего удивительного в том, что эти слои заняты в основном в труде, по своей природе отличающемся и всегда отличавшимся своим непостоянством, а именно в сельском и домашнем хозяйстве, строительстве и розничной торговле⁷². Нет ничего удивительного и

69 Оригинал цитаты: “Capital is precarious, and normally so. Stability here has always entailed formalising relative advantages between workers, either displacing crises onto the less privileged, or deferring the effects of those crises through debt. Moreover, what becomes apparent in discussions on precariousness is that warranties are often sought, even by quite different approaches, in the juridical realm.” Angela Mitropoulos, Precari-Us? // URL: <http://eipcp.net/transversal/0704/mitropoulos/en> (Дата обращения: 22.05.2017.)

70 Возможно, даже стоит отметить связь, которой победоносная предвыборная кампания Дональда Трампа в президентских выборах в США связана с антинеолиберальной риторикой о возвращении белым мужчинам рабочих мест, которые были перенесены в Китай.

71 Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Тезис 10 // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Издательство политической литературы, 1985. С. 109.

72 См. Чехонадских М. А. Трудности перевода: прекаритет в теории и на практике // Художественный журнал 79/80. URL: <http://xz.gif.ru/numbers/79-80/chekhonadskih/> (Дата обращения: 22.05.2017.)

в том, что когда труд условного среднего класса попадает в эти же условия, на помощь призывается сила законодательной власти. Альтернатива между созданием долга (и признанием его за собой) и его переносом означает ту же разницу между позициями должника и кредитора, только уже не между двумя классами-антагонистами, а внутри одного, широко понятого рабочего класса, верхней и нижней частям которого будут соответствовать “средний” и “низший”. Но снова, особенно если мы будем оставаться в рамках дискурса о праве, этот критический взгляд на классовые и групповые отношения является переворачиванием обычного, оправдывающего и господствующего взгляда на них. Если при провале работы идеологии, вызывающей к жизни её критику, субъекты отношений меняются своими ролями должника и кредитора, то из этого следует сделать вывод, что успех её работы заключается в успешном сохранении за господствующим классом дискурсивной позиции кредитора (например, в дискурсе о среднем классе как о главном налогоплательщике). Но так как внутри самого класса разделение труда (по принципам доходности, престижности, но прежде всего (все остальные являются производными от этого) — постоянства и надёжности (противоположностью которым будет прекарность)) проходят по линиям мужчина—женщина, гражданин—мигрант, колонизатор—абориген, титульная нация—национальное меньшинство, и в наиболее глобальном смысле “северянин”—“южанин”, то идеологическое обоснование каждого из этих различий проходит по линии кредитор—должник. Любые идеологии этих различий, являющиеся “системами представлений”, структурами бессознательного⁷³, создающими субъектов с их воображаемыми представления о собственном отношении к реальным условиям своего существования⁷⁴, имеют наготове две готовые субъективности, в которые и вписывают всё человечество, а именно субъективности кредитора и должника.

⁷³ Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // Указ. соч.

⁷⁴ Альтюссер, Идеология и идеологические аппараты государства.

Глава II. Этика долга Канта как альтернатива этике выплаты долга

1. Моральный долг как основание свободы

Обращение к моральной философии Иммануила Канта, в лексиконе которой понятие долга занимает центральное положение, представляется абсолютно неизбежным. Вместе с тем нам хотелось бы показать сложные связи её с, выражаясь кантианским языком, расхожей «антропологической» моралью, моралью общественного здравого смысла, то есть тем понятием долга, о котором мы говорим то, что «его можно выплатить», и, более того, что если мораль в чём и заключается, так это в его выплате, что если мы что-либо и должны, то это потому, что мы задолжали.

«<...>Вопреки обычным смысловым оттенкам, связывающим понятие долга с внешним принуждением, кантовский долг есть не что иное, как чистота нравственного мотива и твердость нравственных убеждений»⁷⁵.

Учитывая тот факт, что кантианская моральная философия представляет собой невероятно важную веху новоевропейской философии, а также такой силы аргумент, от которого не всегда могут уйти даже крупные её противники, интересно отметить, что сам Кант относился к ней крайне скромно, не только определяя этику как крайне тавтологичную философскую дисциплину⁷⁶, усматривая использование категорического императива в неотрефлексированной форме всеми более-менее задумывающимися о своих поступках людьми⁷⁷ – и, таким образом, собственную заслугу видя только в строгой формулировке общей нравственной интуиции, – но и находя

⁷⁵ Гусейнов А. А. Этика доброй воли // Кант И. Лекции по этике. общ. ред., сост. и вст. ст. А. А. Гусейнова. С. 6.

⁷⁶ Там же, с. 16.

⁷⁷ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собр. соч. в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 183.

параллели ей в истории философии. В опубликованных кантовских «Лекциях по этике», относящихся к критическому периоду, но предшествовавших ядру его сочинений на тему нравственности, «Основоположениям метафизики нравов» и «Критике практического разума», уже можно узнать рассуждения, хоть и облечённые иногда в другие термины, о тех же самых вещах — формулировках категорического императива, долге и пр. Интересно, однако, что вопрос о морали в таком виде восходит к известному изречению Сократа о том, что «лучше несправедливо страдать, чем несправедливо поступать». Счастье человека может быть подлинным только тогда, когда он его достоин. Таким образом, вопрос морали разделяется на два: на вопрос о достоинстве счастья и на вопрос о достижении счастья, — и в этом делении уже узнаётся разделение между категорическим и ассерторическим императивом. Кант говорит о трёх античных сократических школах, каждая из которых дала собственный ответ на эти вопросы: киниках, эпикурейцах и стоиках. Ни одна из них, впрочем, не смогла, по мнению Канта, снять противоречие между добром и счастьем. Вклад в дело философии, который признаёт за собой Кант, — это снятие противоречия между ассерторическим и категорическим императивами. В этом моменте он нам будет наиболее интересен.

Для размышления о «категорической» стороне моральной философии Канта необходимо обратиться к одной имеющей на первый взгляд довольно косвенное к ней отношение вещи. Это — доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского, получившее название онтологического аргумента. Приведём этот аргумент в том виде, в каком он содержится в «Рассуждении о методе» Рене Декарта:

«А между тем, возвращаясь к рассмотрению идеи, какую я имел о совершенном существе, я находил, что существование заключается в представлении о нем точно так же, как в представлении о треугольнике — равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере — одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее. А

потому утверждение, что Бог — совершеннейшее существо — есть, или существует, по меньшей мере настолько же достоверно, насколько достоверно геометрическое доказательство»⁷⁸.

Точно так же «геометрически» (ведь таков сам его метод) доказывает бытие бога и Барух Спиноза в «Этике»; несмотря на свои схоластические корни, этот аргумент пустил крепкие корни в новоевропейской философии. Ни для кого не секрет, что Кант оспорил этот аргумент в «Критике чистого разума» (и сразу же вспомним попытку воскрешения доказательства, предпринятую Гегелем), однако отметим, что существование Бога доказывается априорно (хоть, если судить с кантианских позиций, Декарт смешивает аналитические и априорные синтетические геометрические суждения). Бог должен существовать так же, как сумма углов треугольника должна быть равной двум прямым углам.

Точно так же, как Бог по своей природе должен существовать, человек — по своей природе — должен подчиняться категорическому императиву. Точнее, этот императив является простой формулировкой требования непротиворечивости действий человека (точнее, действий свободного разума) своей сущности – свободе. Если бы морально доброе, или, что то же самое, свободное действие разума предполагало бы его уничтожение или незавидное положение (первый случай иллюстрируются примерами 1-3 из кантовских «Основоположений метафизики нравов», последний — примером 4), это было бы противоречием в самом понятии разума. Следовательно, свободные, или автономные разум и воля не могут не подчиняться категорическому императиву, иначе это было бы логическим противоречием; категорический императив выражает формулу разумного действия по закону противоречия. Долг в данном случае — чисто логический долг, такой же долг, по которому («из уважения к которому») Ансельмов Бог существует. Если в бытии разума поводов сомневаться у нас нет, как и нет поводов сомневаться в

⁷⁸ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1989. С. 271.

нравственности человека благодаря существованию совести (можно назвать это «космологическим аргументом» морали), значит, априорная этика возможна, и Кант её создаёт. Формулируя категорический императив, Кант делает для человека то же самое, что Ансельм делает для Бога, то есть a priori приписывает ему определённые предикаты (в этом и заключается «основание метафизики»).

Тем не менее, если для Бога, бесконечного, а потому обладающего святой волей, нет различия между сущим и должным в себе самом, то человек конечен, а потому его воля обречена на гетерономность. Ансельм видел возможность атеизма, «безумия», то есть сомнения в истине божественного бытия, в разрыве между означаемым и означающим, то есть в обретении словами и понятиями автономности относительно означаемых вещей:

«Одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее её речение; другое дело – уразумевая самое вещь как таковую. Первым способом возможно помыслить, что Бога нет, но вторым никак невозможно»⁷⁹.

Для Канта и для его метафизики нравов проблема заключается в различии между сущим и должным. В случае Ансельма будет не совсем корректно сказать, что Бог «должен существовать» (сам Ансельм так и не говорит; особо неверной будет интерпретация долга в материальном смысле, ибо, согласно Аврелию Августину, «Ты платишь долги, но Ты никому не должен; отдаешь долги, ничего не теряя»⁸⁰), скорее, мы должны мыслить, что Бог существует, если хотим быть интеллектуально последовательными и придерживаться строгой логики (а не быть «безумцами»). В случае же Канта тоже можно сказать, что это не человек должен поступать определённым образом, а мы должны определить некий поступок как либо подходящий человеку, либо нет, основываясь на критерии человечности, то есть сущности человека, которая есть свобода. Однако для человека тогда получается, что он

⁷⁹ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Антология средневековой мысли (Теология философия европейского Средневековья): В 2 т. т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной. СПб.: РХГИ, 2001. С. 197-198.

⁸⁰ Блаженный Августин. Исповедь / В пер. М. Е. Сергеев. СПб.: «Наука», 2013. С. 7.

не всегда является человеком, а только тогда, когда он действует исходя из разума⁸¹. Именно из-за этой двусмысленности, отчуждённости человека от своей природы, или, можно добавить, из-за собственной автономной логики и порядка царства природы, но также и благодаря единству в акте рефлексии человека как субъекта и объекта этот логический долг созерцателя становится практическим долгом. Разница между «мы должны мыслить разумного человека как следующего категорическому императиву» и «разумный человек должен следовать категорическому императиву» поэтому стирается. «Долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону»⁸², и этот закон – «геометрический», императив «не противоречь себе»⁸³.

Однако таким образом мы смогли разрешить только вопрос о форме действия (Кант всегда сам подчёркивает формальность своего ответа), то есть «как» нам следует действовать, причём исключительно *a priori*, то есть выведя ответ из предпосылок о нашей природе, поэтому любой долг, о котором до этого шла речь, является логическим долгом, долгом вывода импликации, в ходе априорного познания, то есть прояснения имплицитно заложенных необходимых предикатов объекта познания. Однако поступок состоит не только из формы, но также из мотива, и этот ответ пока что не является достаточным, так как не отвечает на вопрос «зачем» так надо действовать. В «Основоположениях метафизики нравов» Кант замечает, что следование разуму и голосу совести скорее обрекает человека на страдания, тогда как для достижения счастья лучше будет довериться инстинктам⁸⁴. Именно в этом моменте рассуждений Канта есть возможность высветить в его моральной философии логику того долга, который не является уже долгом категорических силлогизмов.

Тот мотив, который Кант подыскивает для найденной формы, то, как он

81 Для большей строгости следовало бы везде говорить не о людях, а о любых разумных существах.

82 Кант И. Основоположения метафизики нравов // Указ. соч. С. 169-170.

83 Арендт Х. Коллективная ответственность // Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 212.

84 Кант И. Основоположения метафизики нравов // Указ. соч. С. 164.

снимает противоречие между категорическим и ассерторическим императивами, между бытием-достойным-счастья и бытием-счастливым – это телеологический аргумент в виде обещания загробного счастья. Кант постулирует бытие Бога как условие гармонии между добрыми поступками и вознаграждением за них, а также наказанием за грехи, ведь разуму противна мысль о том, что добро останется без награды, тогда как порок будет процветать. Именно здесь категорический императив превращается в своего рода гипотетический относительно ассерторического: следование долгу само создаёт долги заслуги, которые будут отплачены, а не-следование – долги вины (отметим определённую, но только мнимую, тавтологичность этого выражения), за которые потребуют расплаты. Субъективность человека таким образом переносится из будущего (цели, которую он выбирает для своего действия) в прошлое, которое определяет, объясняет и оправдывает положение человека.

Кант помещает свободу человека в будущее: мы всегда можем совершить свободное действие, но никогда не можем познать уже совершённое действие как свободное из-за природы наших познавательных способностей. Поэтому и долг лежит тоже в будущем: я должен стать свободным, но при этом вынужден сомневаться в том, что хоть один человек хоть однажды поступил свободно. Этот долг, находящийся в будущем, очевидно противоположен долгу, находящемуся в прошлом, то есть тому долгу, который и надо отплачивать. Такой долг, то есть обязательство, представляет собой обещание определённого действия в будущем (например, обещание вернуть некоторую сумму денег в самом простом случае). И Кант в «Основоположениях метафизики нравов» очень осторожно пишет о взятии денег в займы (Кант постоянно обращается к этой ситуации в одном из своих примеров, на которых он демонстрирует логику работы императива – это пример 2). Категорический императив запрещает брать деньги в займы в том случае, если изначально известно, что не сможешь их вернуть, потому что это

пренебрежение обещанием невозможно желать в качестве всеобщего закона. Однако ничего не говорится о необходимости его вернуть что бы ни стало. Вероятно, Канту были знакомы философские возражения против этого положения, как платоновское возражение из начала «Государства», так и очень похожее размышление, которое мы находим у Спинозы в «Политическом трактате»:

«...ни разум, ни Писание не учат хранить каждое обещание. Если я, например, обещал кому-нибудь сберечь деньги, которые он тайком дал мне на сохранение, то я не буду обязан сдерживать свое обещание, когда я узнаю или у меня создается убеждение, что данные мне на сохранение деньги – ворованные; но я поступлю более правильно, если постараюсь вернуть их по принадлежности»⁸⁵.

Жан-Поль Сартр, представитель французского атеистического экзистенциализма, в известной статье «Экзистенциализм это гуманизм», противопоставляет свой подход кантовской моральной философии, однако, как отмечает в комментариях к этому тексту А. М. Руткевич⁸⁶, в действительности стоит гораздо ближе к ней, чем он сам хочет себе в этом признаться, иногда повторяя тезисы Канта едва ли не дословно (хотя с позиций Канта этику такого рода (то есть не снимающую противоречия с ассерторическим императивом) можно, наверное, назвать стоической). Однако и многое «новое» можно подвергнуть кантовскому прочтению. Понятие человека как своего собственного выбора проекта человека вообще («человечество и в своём лице, и в лице всякого другого...»⁸⁷), обращённость его в будущее, или цитата Понжа «Человек – это будущее человека»⁸⁸, и вплоть до утверждения о том, что «мы ни в коем случае не можем выбирать зло» (если и раз уж мы свободны) – эти идеи Сартра, как нам кажется, не

85 Спиноза Б. Политический трактат // Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб.: «Наука», 1999. С. 265-266.

86 Руткевич А. М. Примечания // Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 392-393.

87 Кант И. Основоположения метафизики нравов // Указ. соч. С. 205.

88 Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. С. 328

спорят Кантом, а лишь помогают нам его лучше понять. Поэтому же будет полезно обратиться к ключевому для этого текста примеру. Молодой француз во время Второй мировой войны встаёт перед выбором: остаться с матерью, для которой он является единственной опорой в старческой жизни, или же присоединиться к Сопротивлению в борьбе с коллаборационистским правительством, то есть поставить свою жизнь на борьбу за правое дело, но оставив мать, для которой смерть последнего сына будет невосполнимой утратой и тяжелейшим ударом. Сартр утверждает, что ни одна этическая система не способна дать однозначный ответ на вопрос о лучшем выборе (а если бы и давала – почему мы решили обратиться за советом именно к такой морали, а не любой другой?), и для принятия решения необходимо обратиться к собственной абсолютной свободе; ценности не реализуются, будучи вообще предданными, а создаются перформативно, в действии человека.

Другая примечательная особенность этого примера состоит в том, что в обоих случаях – и с матерью, и с Родиной (условно) – что бы молодой человек ни выбрал, мы могли бы сказать, что его преступление состоит в том, что он не выплатил свой долг – перед родителями или перед Родиной. Однако это совсем не тот случай, когда долг можно рассмотреть в качестве основы общественной жизни. Совсем напротив: вместо того, чтобы привязывать должника к кредитору и ограничивать его свободу до тех пор, пока долг не будет выплачен (как, например, в случае с «долгом перед Родиной» в современной России), то есть пока обмен не будет завершён, и два независимых субъекта не смогут разойтись в восстановленных правах, здесь именно невыплата долга служит основанием для условного ostracism, разрыва отношений, по крайней мере, субъективного чувства этого молодого человека, которое, как мы можем предположить, заключалось бы в ощущении себя не по достоинству принадлежащим к своей семье или стране, чувстве некоторого самозванства.

Этот пример кажется нам показательным и интересным в связи с тем, что позволяет показать работу субъективности. В случае с категорическим императивом мы говорили об априорном выводе действия (сообразного категорическому императиву) из понятия разума: любой разумный поступок должен быть *таким*. (Ценность бытия-разумным невозможно поставить под вопрос, потому что оценка может производиться только из самого же разума.) Тут мы имеем субъективность более частного порядка: любой хороший сын «априори», по определению, должен поступать таким-то образом (остаться с матерью); любой порядочный француз по определению должен поступать таким-то (присоединиться к Сопротивлению). Однако они входят в конфликт друг с другом: невозможно сохранить обе субъективности, утвердить одновременную ценность обоих принципов; для того, чтобы реализовать одну субъективность, необходимо пожертвовать другой.

Абсолютная свобода предполагает абсолютную ответственность за выбор, и эта ответственность обращена как в будущее, так и в прошлое. Мы несём ответственность за свои поступки (право возможно) именно потому, что, выбирая себя, мы выбираем и всё человечество. Эту ответственность мы назовём действующим (мы используем это слово с отсылкой к аристотелевской «действующей причине») долгом, в противоположность определённого выше долгу ценности, выбора, то есть телеологическому долгу.

Это двойное значение слова «долг» соответствует двойному значению понятия «субъект», выделяемому Луи Альтюссером в работе «Идеология и идеологические аппараты государства»:

«В обычном своём значении «субъект» означает: 1) свободную субъективность: центр инициатив, действующее лицо, ответственное за свои поступки; 2) существо, подчиненное, послушное высшей власти, а значит, лишенное всякой свободы, если только оно само свободно не

выбрало своего подчинения»⁸⁹.

Субъект существует в этой амбивалентности: он не только будет ответственен за любой выбор, который он сделает, но он ответственен и принять на себя ответственность за любой выбор, какой он уже сделал.

Однако ответственность эта двояка: «мы всегда несём ответственность за грехи отцов и пожинаем плоды их заслуг»⁹⁰.

Обычно слово ответственность и тем более «вина» понимают в чисто отрицательном смысле, предполагающим наказание за грехи и преступления. Это «старое слово, которое мы, нынешние, примечательным образом знаем опять-таки лишь в отрицательной форме и, кроме того, в сниженном смысле»⁹¹. Древнегреческое τίσις, которое во фрагменте Анаксимандра переводят как «штраф», «пени» или «возмещение» (а где штраф, там и долг, грех, вина), τίσις, как пишет Хайдеггер, «в добре может совершаться как благодеяние, в отношении же к дурному как пени»⁹². В середине XVIII века Василий Тредиаковский, излагая космологический аргумент в трагедии «Феоптия», пишет:

«Но понеже в веществе и в уме всем точно
Нет причины той отнюдь, прямо и побочно,
По которой делом, из возможных толь вещей,
Многие восстали в бытность из пустых ночей:
Следует, что та вина, в существе беспраздном,
Как всесильном по себе, так от света разном,
Вся есть содержима, кое самый бог и есть,
Всем безбожным людям приуготовляя мечь»⁹³.

«Вина», то есть и причина, и «заслуга»; мы признаём заслуги, признавая причинность, так как, признавая Бога творцом, мы выражаем ему

89 Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства.

90 Арендт Х. Коллективная ответственность // Указ. соч. С. 208.

91 Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Указ. соч. С. 58.

92 Там же, с. 57.

93 Тредиаковский В. К. Феоптия, Эпистола I, 127-134 // Избранные произведения. М.-Л.: Советский писатель, 1963. С. 200.

благодарность за сотворение мира.

Любой поступок имеет последствия, и в том числе для других людей, поэтому всегда можно говорить о субъекте вины (в том же, что и Тредиаковский, смысле) и об объекте долга, то есть о том, кто на себе ощущает последствия действия, неважно, человек это или всё общество целиком.

Последствия, в свою очередь, могут быть либо положительными, то есть «заслугами», либо отрицательными, то есть «грехами» или преступлениями, и им соответствуют бенефициар, «пожинающий плоды», то есть обязанный своим положением заслугам других и таким образом находящийся перед ним в долгу, и жертва, обладающая правом на месть, то есть возмещение долга, в который преступник обрёл себя своим грехом.

Субъективация происходит через обращение в вину, то есть через утверждения индивида как причины некоторого действия, однако эта субъективация совсем не обязательно будет репрессивной. Если Альтюссер идёт дальше «дескриптивной теории государства», прибавляя к ней ещё теорию идеологии, то мы видим возможность её уточнить, выделив внутри той группы репрессивных институтов, которая была ухвачена уже в старой марксистской теории, новые методы воздействия. Так как понятие вины амбивалентно, и включает в себя не только «грех», но и «заслугу», двояко может действовать и государство. Альтюссер стоит на своего рода пролетароцентричной позиции; однако очевидно, что даже в форме «диктатуры буржуазии» государство не может заниматься только пролетариатом. Оно обращает внимание не только на грехи против себя, на нападения на свою власть и свою идеологию со стороны пролетариата, но и на заслуги, совершаемые в его честь и ради его процветания. Государство всё-таки никогда не ограничивает свою деятельность исключительно репрессиями, цензурой и уничтожением народных масс, хотя эти его аспекты наиболее заметны, потому что наименее терпимы; но также оно занимается

медалями и орденами, привилегиями и преференциями, дипломами и грантами. Можно сказать, что государство, будучи классовым, распознаёт только заслуги одного класса и только преступления другого, поэтому для одних (для господствующего класса в любую эпоху) оно предстаёт как благо, а для других – как очевидное зло. (Впрочем, Альтюссер отмечает, что идеология и идеологические аппараты являются полем боя между разными классами. Следуя мысли его ученика, французского философа Жака Рансьера, можно сказать, что смыслом политического действия является утверждение идентичности некоторой группы в качестве равной, «законной», то есть такое включение себя в общественную иерархию, чтобы эта группа перестала быть объектом полицейских репрессий и, наоборот, начала бы пользоваться защитой со стороны государства⁹⁴.)

Такая субъективация направлена в прошлое, на действующий долг человека, через который она объясняет и легитимирует его положение, объясняя ему, что, каким бы оно не было, то есть какому бы обращению (репрессируя его или, наоборот, представляя его к награде) оно не подвергало индивида, причина этого лежит в нём самом, и объясняя ему истинную причину его положения. Поэтому, нам кажется, можно сказать, что такая субъективация работает трагедийно, в аристотелевском смысле: через узнавание. Окликнутый полицейским человек – это в определённом роде Эдип, который ожидает, что ему сообщат ужасающую правду, за которую он по собственной воле, сам согласится принять наказание, поскольку поймёт, что это необходимо для тех ценностей, которые он отстаивает: и царь Эдип свободно (впервые в жизни, прожитой до этого в неведении) наказывает сам себя. Поэтому, как отмечает Беньямин, власть права состоит в том, что оно утверждает о себе, "что есть лишь одна единственная судьба"⁹⁵. Эдип как индивид моментально превращается в субъекта преступления и добровольно принимает наказание, которое восстанавливает мировую справедливость.

⁹⁴ Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. 240 с.

⁹⁵ Беньямин В. К критике насилия // Указ. соч. С. 76.

Полиция обладает функцией обращения индивидов в субъект именно потому, что сочетает в себе как в институте роли правоподдержки и правоустановления⁹⁶, поэтому она может обратиться к любому человеку, для которого законопослушность является ценностью, и обвинить в нарушении любого *ad hoc* придуманного императива поведения. Однако так же действуют и суды, чьей задачей является установление точного размера ответственности, и этика (которая тоже представляет собой идеологию). Книга Ханна Арендт «Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла» – пример совпадения суда и морального разбора, и Арендт подчёркивает, эту субъективирующую функцию: «В том и состоит величие судебной процедуры, что даже винтик может вновь стать личностью»⁹⁷. «Капитал» Маркса, по крайней мере, его начало, выстроено очень похоже: это поиски источников прибавочной стоимости, которые неизвестны даже для самих капиталистов; и, когда эти источники найдены в преступлении эксплуатации, они призываются к ответственности, если не в рамках научного дискурса (свобода от идеологии которого, как пишет Альтюссер, и заключается в структуралистской свободе от категории субъекта), то в рамках политической практики.

Итак, мы утверждаем, что в слове «долг» как две грани его смысла – долг действующий и долг телеологический, тот самый долг, о котором пишет Кант – проявляется то же самое различие, что и в двух выделяемых Альтюссером значениях понятия «субъект». Но также эта двусмысленность напоминает нам о том различии, которое для основания новой этики, апеллирующей к чему-либо помимо судебного приведения к справедливости, проводили многие радикальные мыслители. Это различие у Бенямина между правом и справедливостью⁹⁸, или различие в интерпретации Аленом Бадью учения

⁹⁶ Там же, с. 77.

⁹⁷ Арендт Х. Коллективная ответственность // Указ. соч. С. 207.

⁹⁸ См.: Боянич С. & П. Божественное насилие у Бенямина. Мятёж против Моисея как первая сцена мессианизма (Книга Чисел, 16) / Пер. с фр. М. Бендет // Шарль Бодлер & Вальтер Бенямин. Политика & Поэтика. Колл. мон. по мат. междунар. науч. симп. Отв. ред. С. Л. Фокин. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 188-207.

апостола Павла внутри закона между законом и законом истины закона⁹⁹. Дэвид Гребер противопоставляет долг обещанию, для него долг – это «обещание, искажённое расчётом и насилием»¹⁰⁰. Кантианский долг отвечает самым строгим требованиям универсальности, поскольку выходит за пределы даже только человечества; категорический императив работает для всех разумных существ. И требует он от них действительно довольно простую вещь. Автономная воля, воля, не направленная как средство ни на что вне себя, но только на саму себя, есть тем самым ни что иное, как чистое средство. О чистых (от насилия и поэтому выходящих за пределы логики права) средствах пишет Бенъямин: «сердечная вежливость, симпатия, миролюбие, доверие и все, что здесь еще можно было бы привести помимо этого». Гребер продолжает эту мысль:

«Во всех вещах, которые мы считаем вечными и которые, как мы предполагаем, будут существовать всегда: материнская любовь, истинная дружба, социальность, человечность, сопричастность, существование космоса, расчёты не нужны и даже невозможны»¹⁰¹.

Наконец, Гребер и Бадью цитируют одно и то же изречение апостола Павла: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви»¹⁰² (Рим. 13:8). Категорический императив требует только отношения к человеку как к цели, то есть любви к нему. Должное же вообще разрывает закон сущего. Нет ничего более далёкого от законов сущего, тем более от закона уплаты пеней, как должное, принадлежащее к другому царству – Царству Свободы. Категорический императив разрывает логику долгов и расплат, друзей и врагов¹⁰³ ради подчинения сверхзакону любви для всех, а следовательно, без причины¹⁰⁴.

⁹⁹ Бадью А. Апостол Павел. С. 75-76.

¹⁰⁰ Гребер Д. Долг. С. 402.

¹⁰¹ Там же, с. 274.

¹⁰² Там же, с. 130; Бадью А. Апостол Павел. С. 76.

¹⁰³ Кант в этом вопросе последователен до скандальности, см.: Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Сочинения в 8 т. Т. 8. С. 256-262.

¹⁰⁴ Бадью А. Апостол Павел. С. 67.

2. Революция как акт преодоления отчуждения

2.1. Революция как исполнение закона

Время совсем по-разному работает для должника и для кредитора. Жиль Делёз пишет, что

«<...> время представляет собой заговор <...> Д–Т–Д' – формула невозможной эквивалентности, или же мошеннического и асимметричного обмена»¹⁰⁵.

Прошное должника и кредитора связано памятью о событии одалживания. Забвение этого прошлого для должника грозит ему «долгом без вины»¹⁰⁶, превращением его временного состояния в постоянное и субстанциональное для него, либо попаданием под правовые санкции в более простом смысле, для кредитора — утратой как своего права, так и надежды на возвращение долга. С другой стороны, они всегда могут желать этой забывчивости друг для друга: кредитор получает право на неустойку, на проценты на проценты; должник — возможность не расплачиваться, превратив кредит в дар¹⁰⁷.

Настоящее время должника характеризуется, с одной стороны, его относительным внешним благоденствием. Не стоит забывать о том, что по Марксу именно капиталист постоянно берёт в долг у своих рабочих, так как

¹⁰⁵ Делёз Ж. Кино. С. 331.

¹⁰⁶ Рикёр П. Память, история, забвение, с. 696

¹⁰⁷ Гребер Д. Долг. С. 387-388.

потребление рабочей силы всегда предшествует её оплате¹⁰⁸. Время должника ограничено временем расплаты, которая будет одновременно временем восстановления первоначального правового положения, то есть устранения неравенства. Поэтому, с одной стороны, время играет против него, приближая момент расплаты, в том случае, если существующее неравенство по отношению к кредитору не особо ему заметно. С другой стороны, в противоположном случае (например, долгового рабства или долговой тюрьмы), когда законное насилие по отношению к нему чрезмерно, он вообще исключается из времени, наступает вечный момент расплаты. В любом случае, однако, только в горизонте возможности продлевать настоящее вечно положение должника становится исключительным: долг без выплаты, грех без наказания.

По-другому дело обстоит для кредитора, который, будучи отчуждён от своей собственности, в момент расплаты получит её назад, или человек, являющийся жертвой преступления или несправедливости (или считающий себя таким), добьётся отмщения. В этом месте можно снова сослаться на компиляцию картин Страшного Суда и Ада, составленную Ницше¹⁰⁹.

Если рассмотреть картину на более крупном масштабе, когда субъектами долговых отношений становятся нации, классы, а то и всё человечество в его отношении к богам, то любой порядок вещей и правоподдерживающее насилие, защищающее линии разделения вещей среди людей (в том числе и на сакральное и профанное), сами установлены правоустанавливающим насилием, к которому непосредственно отсылают¹¹⁰. Само это правоустанавливающее насилие в свою очередь отменяет предшествующую ему систему права; это насилие, до того, как вступят в действие предусмотренные новым правом в собственных рамках инструменты для

108 Маркс К. Капитал. Т I. С. 181.

109 Ницше Ф. К генеалогии морали // Указ. соч. С. 265-267.

110 Беньямин В. К критике насилия // Указ. соч. С. 76-77.

изменения правопорядка, устанавливает новое право собственности на вещи. С позиции долга, таким образом, каждое правоустанавливающее событие, будь то революция или подписание мира, является либо актом списания долгов, либо актом их возвращения и даже создания, что особо очевидно на примере военного насилия, которое предписывает проигравшим произвольные долги-контрибуции по желанию победителей (проиллюстрировать это положение можно, например, случаем поражения Германии в Первой мировой войне) и иерархии (порабощение автохтонов).

В последнем случае, однако, связь права и долга не так очевидна. Иерархия не является долговым отношением; хоть она и может маскироваться под него, она создаёт другие субъективности. Наложение контрибуции содержит в себе правоподдерживающего насилия, так как скорее напоминает наказание преступника и наложение штрафа, после выплаты которого страна в понятиях международного права вернётся к довоенному состоянию; в том, как это насилие осуществляется странами-победителями, оно скорее напоминает полицейское, то есть представляет собой смесь правоустанавливающего и правоподдерживающего. То же самое со взыскующим долги революционным насилием: в «Размышлениях о насилии» Жорж Сорель, цитируя Жана Жореса, пишет:

«Один из самых странных, но характерных для этого времени эпизодов – выбор красного знамени. В эпоху волнений этот знак служил сигналом о введении военного положения, а 10 августа 1793 года красное знамя стало революционным символом, знаком объявления «народом военного положения против непокорной исполнительной власти»¹¹¹.

Русский теоретик анархизма Алексей Боровой отмечает ту же самую негативную тенденцию и у русских революционеров, в своём эссе «Власть» цитируя статью из «Хлеба и Воли»:

¹¹¹ Сорель Ж. Размышления о насилии. С. 169.

«Какъ бы ни были жестоки въ день революціи угнетенные капиталомъ и властью, угнетатели все-таки останутся у нихъ въ долгу за муки, причиненныя имъ въ продолженіе долгихъ вѣковъ»¹¹².

Таким образом, Французская революция концептуализируется в восстановление справедливости по нормам естественного права, свержение узурпаторов, «бунтовщиков», «мятежного двора и умеренных»¹¹³, о чём пишет в брошюре «Что такое третье сословие?» и аббат Сийес¹¹⁴, то есть, в конечном счёте, в мстительное взыскание долгов: «Истинным завершением всей этой прекрасной идеологии была сентябрьская расправа над заключёнными»¹¹⁵. Так же, как мы видим, по крайней мере частью революционеров понимается то, каким характером должна обладать предстоящая социалистическая революция. Очень интересна в данном отношении гораздо более поздняя относительно ещё домарксистского эссе «К критике насилия» работа Бенямина «О понятии истории». Если в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарт» Маркс утверждает, что обращение к Древнему Риму во Французской революции было только её эстетическим обрамлением, то в тезисе XIV Бенямин пишет, что

«Французская революция понимала себя как возвращение Рима. Она цитировала Древний Рим также, как мода цитирует одеяния прошлого. <...> Мода — тигриный прыжок в прошлое. <...> Тот же прыжок под вольным небом истории — прыжок диалектический, как и понимал революцию Маркс.»¹¹⁶.

Но революция связана не только с возрождением в своей настоящей силе попираемого на протяжении столетий правопорядка (в данном примере — римского), но и с прямым возвратом к началу времени: время начинает

112 Цит. по: Боровой А.А. Анархизм. М.: КомКнига, 2007. С. 118.

113 Жорес Ж., цит. по: Сорель Ж. Размышления о насилии. С. 169.

114 Сийес, Аббат. Что такое третье сословие? // Аббат Сийес. От Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003. 223 с.

115 Сорель Ж. Размышления о насилии. С. 169.

116 Бенямин В. О понятии истории // Учение о подобии. С. 246.

отсчитывать с момента революции с нуля, хотя одновременно и отсылает к прошлому (тезис XV):

«Сознание подрыва континуума истории свойственно революционным классам в момент действия. Великая революция ввела новый календарь. День, которым начинается календарь, работает как историческая камера замедленной съемки. И, в сущности говоря, это все тот же день, постоянно возвращающийся в облике праздничных дней, которые представляют собой дни поминовения.»¹¹⁷.

Этот момент размышлений Бенямина можно сравнить с тезисом Маркса о начале «настоящей истории», которое положит коммунистическая революция.

Наконец, даже собственную силу революционные субъекты черпают нигде иначе как в памяти о прошлом (тезис XII):

«У Маркса он [угнетённый класс] выступает как последний из закабаленных, как отмститель, завершающий от имени поколений поверженных дело освобождения труда. <...> [Социал-демократия] удовлетворялась тем, что предложила рабочему классу роль избавителя грядущих поколений. Тем самым она подрезала его становую жилу. В этой школе класс отучился и от ненависти, и от готовности к жертвам. Потому что и то, и другое питается образом поработанных предков, а не идеалом освобожденных внуков»¹¹⁸.

Именно в этом заключается та самая “нужда в истории”, принципиально отличная от нужды “избалованного бездельника в саду познания” из афоризма Ницше, цитируемом Бенямином в качестве эпиграфа к этому тезису. История наполняется настоящим моментом и вырывается из своего континуума, чтобы вернуться (“в образе праздников, дней воспоминания”),

¹¹⁷ Там же, с. 247.

¹¹⁸ Там же, с. 245.

так как в прошлом находится (борющимся классом) правовое основание и, более того, конкретная площадка для революции-как-прыжка. Она начинается с момента кражи у людей их самих, порабощения, и требует взыскания для завершения этого цикла долга. Порабощение отсылает к предшествующим ему временам равенства, которое оно нарушило, и поэтому тот, кто в рамках иерархической системы был должником, в рамках новой, которая в то же время является восстановленной старой, будет мстителем или пришедшим за расплатой кредитором. Более того, взгляд, который обращён в прошлое, подпитывает его ненависть образом предков: в противоположность обращённому в свободное будущее взгляду, этот охватывает (и подсчитывает) всю боль и страдания “поколений угнетённых”, прибавляет к ним ещё и процент, и из этого подсчёта, “образа”, черпает свою “величайшую силу”. Таким образом, в акте *Eingedenken* история присваивается порабощённым классом именно в той своей форме и функции, в котором она уже присвоена правящим классом — как почва, из которой произрастает её легитимность и справедливость. Кроме этого, здесь, в истории как она функционирует для обслуживания правящего класса, нам более ясно открывается смысл процента, этого добавочного количества — отсылая к моменту правоустановления, идеология распространяет эту подчинённость на детей, внуков и все последующие поколения порабощённых. Долг, таким образом, непрестанно расширяется вместе с расширением вовлекаемых в него людей.

Ницшеанское понятие ресентимента имеет смысл только при провале работы идеологии, приписывающей субъектам отношений правового неравенства, то есть таких отношений, которые наделяют одного из субъектов легальной властью по отношению к другому, неравенство эссенциальное или, по крайней мере, справедливо заслуженное. Когда на место природного неравенства встаёт природное равенство, вся предыдущая история взаимоотношений переписывается с момента нарушения этого равенства.

Особенно это связано со становлением субъектов во времени. Пролетариат только тогда становится революционным классом, когда приобретает классовое сознание, а вместе с ней заместо субъективности должника — субъективность кредитора. Таким образом, оправдывающий момент в прошлом, будучи присвоен этим классом, становится обвиняющим моментом, всё время после него становится доказательством стороны обвинения, уликой против правящего класса, количественным выражением долга, за который придётся расплачиваться.

2.2. Революция как отмена закона

Возможность другого понимания революции демонстрирует Ханна Арендт в своей работе «О революции»¹¹⁹ (которая также соотносится с её основным политическим трудом «*Vita activa*, или О деятельной жизни»). Для неё революция представляет собой «основание свободы», то есть, главным образом, институциональное оформление особой сферы публичного, в которой есть возможность проявлять свои политические добродетели, испытывая радость от свободного действия, перформативную радость от собственной «виртуозности»; в некотором смысле политика приближается к спорту, состязанию за славу и честь¹²⁰. Идеальной формой организации публичной сферы, предоставляющей постреволюционным поколениям возможность причаститься к этому политическому счастью, счастьем «в античном смысле слова», в масштабах всего общества, а не только его элит, без обращения к новым революциям, будет, по Арендт, федералистская

¹¹⁹ Арендт Х. О революции. М.: Издательство «Европа», 2011. 464 с.

¹²⁰ Критику «маскулинности» такого понимания политики с позиций феминизма см.: Журавлёв О. М. Инерция постсоветской деполитизации и политизация 2011-2012 годов. // Политика аполитичных: Гражданские движения в России 2011-2013 годов. / Колл. мон. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 31-32 пр. 2.

система советов. Однако, несмотря на то, что Арендт считает Американскую революцию единственно успешной (что, с другой стороны, произошло благодаря вынесению социального вопроса за рамки повестки революции, в то время как неудачные революции (то есть все остальные), начиная с Великой французской, своим поражением обязаны как раз-таки своим вниманием к нему, что открывает возможность критики Арендт слева с позиции внимания к эмансипаторным действиям, оставляемым Арендт за рамками политического¹²¹), она признаёт её неудачу в деле установления широкой партиципаторной демократии и преодолении отчуждённости политики от людей. Причина этого, однако, в том, что Революция удивительным образом осталась невнимательна к своим корням, то есть к той форме организации общества, которая дала возможность скинуть монархический гнёт и установить республику, а именно – к townships, городским и сельским общинам. В некотором роде принимаясь отцами-основателями и «людьми революции» за само собой разумеющиеся и в целом не слишком важные вещи, они не были необходимым образом институционализированы в Конституции и поэтому угасли¹²². Эти советы, оказавшиеся утерянными в ходе Революции, являлись условием её возможности, но в позитивном смысле, если как о другой, негативной причине революций можно говорить собственно о социальном вопросе.

Однако сами эти townships обладают историей, которую Арендт возводит к пилигримам с «Мейфлауэра», к «Мейфлауэрскому договору», который переселенцы заключили, из ничего основав новый политический организм¹²³. В этой связи интересно отметить связь такого союза с тем, что Гребер называет «коммунизмом» («бытовым» в противоположность «эпическому») как типом нравственных отношений между людьми, и сущность которого суммируется в формуле «от каждого по способностям, каждому по

¹²¹ См. там же.

¹²² Арендт Х. О революции. С. 327.

¹²³ Там же, с. 230-231.

потребностям»¹²⁴. Есть две главные ситуации, в которых люди, не связанные общими интересами, вступают именно в такие отношения: когда издержки так малы, что ими можно пренебречь, либо, наоборот, на кону стоит слишком много, как в случае разрушительных бедствий, когда «посторонние люди становятся друг другу братьями и сёстрами, а общество словно рождается заново»¹²⁵. Люди с «Мейфлауэра»

«<...>явно опасались так называемого естественного состояния, нехоженой пустыни, не имеющей никаких установленных человеком границ, равно как и неограниченной инициативы людей, не связанных каким-либо законом»¹²⁶.

Работа над общим проектом – другая ситуация, в которой «реально существующий коммунизм» наблюдается невооружённым глазом¹²⁷. Поэтому советы – это советы рабочих заводов, матросов кораблей, солдат и крестьян (и снова отметим очевидное сближение рабочих с солдатами). Однако и излишне романтизировать такую картину не надо, ибо рождающийся в похожих условиях при капитализме корпоративизм является основой фашизма, когда «работающие вместе» капиталисты и рабочие противопоставляют себя внешним инвесторам¹²⁸, и нельзя не вспомнить о том неприятном факте, что и плебисцитарная, и фашистская демократии являются видами «прямой» демократии, хоть и разными её полюсами, и вместе противостоят демократии представительной. Эта мысль об опасности прямой демократии, особо важная в том числе в американском республиканизме, не нова, и можно снова обратиться к «Государству» Платона.

Платон интересен не только тем, что связывает демократию и тиранию, когда

124 Гребер Д. Долг. С. 96.

125 Там же, с. 98.

126 Арендт Х. О революции. С. 230.

127 Гребер Д. Долг. С. 97.

128 Гребер Д. Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 20.

«из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство»¹²⁹, но и тем, за что его любят многие коммунисты – отсутствием частной собственности у сословия стражей. Отсутствие частной собственности, невозможность «богатства и бедности»¹³⁰ защищает стражей от упадка, с другой стороны, заботящимся об общем благе полагается общая собственность. Однако дело, как нам кажется, не только в этом. Стражи вообще мобилизованная группа, как против внешних врагов, так и против самого бытия, против движения времени, угрожающего их утопии упадком и попаданием в замкнутый цикл форм государства. Это напоминает постоянную мобилизацию пилигримов против их безлюдной пустыни, или мобилизацию людей во время чрезвычайных ситуаций (при крахе правительства...), и эта мобилизация заключается в переходе людей в коммунистические отношения, вернее, в их большем влиянии за счёт отступления других выделяемых Гребером типов – обмена и иерархии – на второй план (как, во-первых, безнравственных (в данной ситуации) и, во-вторых, мешающих выживанию).

К тому, как Арендт описывает советы, мы добавим третий элемент, также сильно напоминающий нам то, что Гребер говорит о коммунистическом способе организации как случающейся, когда вместе идёт работа над общим делом.

«Самое сильное выражение этого равенства (необходимый коррелят универсальности), мы можем найти в тексте *Первого послания к Коринфянам* (3,9): «Мы соработники у Бога» (θεοῦ συνεργοί). Это великолепная максима. Там, где ослабела фигура господина, вместе появляются фигуры работника и равенства. Всякое равенство есть равенство со-принадлежности делу. Все соучастники процедуры истины суть соработники ее становления. Именно на это указывает метафора сына: сыном будет тот, кто освобожден событием от закона и от всего с

¹²⁹ Платон. Государство. С. 293.

¹³⁰ Там же, с. 140.

ним связанного во имя общего дела равных»¹³¹.

Наглядный пример такого «общего дела» в случае с Революцией мы можем наблюдать в фильме Всеволода Пудовкина «Конец Санкт-Петербурга» по сценарию Натана Зархи. Финальная сцена этой картины – после свершения Революции к раненому Ивану Чувелеву подходит жена Александра Чистякова, у которого он остановился, и которая раньше видела в нём незваного гостя, лишний рот, и, улыбаясь, высыпает ему в полу горячую картошку.

Итак, установление справедливости вне логики выплаты долгов кажется возможным. В христианской системе координат логике исполнения закона на Страшном суде есть альтернатива – логика отмены закона Иисусом, дара благодати. Поэтому Павел, наиболее близко восприняв именно весть о воскрешении, смог прийти к универсализму коммунистического субъекта¹³². Однако то же самое делали пилигримы в акте установления политического сообщества с нуля, и то же самое делаем все мы в любой работе сообща.

¹³¹ Бадью А. Апостол Павел. С. 52-53.

¹³² Там же, с. 66.

Заключение.

Вопрос о долге – один из главных вопросов философии. Сильнейшее убеждение в нас заставляет нас верить, что справедливо устроенный мир – это мир, в котором все долги выплачиваются. Если же мир устроен несправедливо – надо привести дело к выплате долгов за эту несправедливость. Но вместе с тем очевидно, что мораль взыскания долгов не может нас устраивать. Есть ли что-либо по ту сторону морального коллекторства и невозможного прощения?

Мы предложили посмотреть на состояние отчуждения, «музеефикации» через призму понятия долга. Нам кажется, что такой подход позволяет увидеть в капитале уникальную структуру средства без цели. Капитализм, как секулярная религия, и капитал, как коммодифицированный мир, существуют без адресата и хозяина. Так как должник не владеет тем, что имеет, он не может придать своему владению цель и тем самым пустить в пользование; невозможность использования означает непрофанируемость. Единственная стратегия поведения, не подразумевающая использования и траты – это стратегия бесконечного роста. Невозможность ставить цели также означает неизбежную верность средствам, то есть законам, послушание которым характеризует как «дух капитализма», так и его эпоху в худших её проявлениях. Коммодификация мира подразумевает превращение в капитал в том числе и в первую очередь самих людей и отношений между ними. Всё это складывает субъективность капиталистической субъективности как субъективности должника. Труд в эпоху капитализма характеризуется прекарностью, и политически-идеологическая борьба на этом поле ведётся за перемещение долгового бремени в общем пространстве экономики и идентичностей.

Возможность справедливости, не подчиняющейся логике законов и власти прошлого, мы обнаружили при анализе понятия долга у Канта. Такой долг, не связанный ничем содержательным и потому универсальный и опрокинутый в будущее, мы называли телеологическим; долг, связанный с законом, иерархией логики идентичностей и влияющий на субъекта из прошлого мы называли действующим. Это различие мы сравнили с различием внутри понятия субъекта у Альтюссера. Далее мы перешли от этики к политике, рассмотрев две стратегии революционного преодоления капиталистического отчуждения. Первую мы определили как стратегию исполнения закона, вторую – как отмены закона. Если в первом случае речь шла всё ещё о логике мести и воздаяния, то во втором мы увидели потенциал создания универсальной субъективности.

Библиография

1. Blows against Empire // Left Business Observer #96, February 2001. URL: <http://www.leftbusinessobserver.com/Empire.html> (Дата обращения: 22.05.2017.)
2. Lazzarato M. The Making of the Indebted Man / Transl. by J. D. Jordan. Semiotext(e) / Intervention, 2012. 200 p.
3. Mitropoulos A. Precari-Us? // URL: <http://eipcp.net/transversal/0704/mitropoulos/en> (Дата обращения: 22.05.2017.)
4. Августин, Блаженный. Исповедь / В пер. М. Е. Сергеенко. СПб.: «Наука», 2013. 376 с.
5. Агамбен Д. Профанации. / Пер. с ит. К. Толмачёва под. ред. Б. Скуратова. М.: Гилея, 2014. 112 с.
6. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас 2011, 3(77).
7. Альтюссер Л. Ленин и философия / Пер. с фр. Н. Кулиш. М.: Ад Маргинем, 2005. 176 стр.
8. Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // За Маркса / Пер. с фр. А. В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. С. 311-342.
9. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Антология средневековой мысли (Теология философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной. СПб.: РХГИ, 2001. С. 194-202.
10. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. С нем. И англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
11. Арендт Х. Коллективная ответственность // Ответственность и суждение. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. С. 205-217.

- 12.Арендт Х. О революции. М.: Издательство «Европа», 2011. 464 с.
- 13.Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. М.-Спб: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 95 с.
- 14.Беньямин В. К критике насилия // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 65-99.
- 15.Беньямин В. Капитализм как религия // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 100-108.
- 16.Беньямин В. О понятии истории // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 237-253.
- 17.Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Фокина. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 976 с.
- 18.Боровой А.А. Анархизм. М.: КомКнига, 2007. 160 с.
- 19.Боянич С. & П.. Божественное насилие у Беньямина. Мятеж против Моисея как первая сцена мессианизма (Книга Чисел, 16) / Пер. с фр. М. Бендет // Шарль Бодлер & Вальтер Беньямин. Политика & Поэтика. Колл. мон. по мат. междунар. науч. симп. Отв. ред. С. Л. Фокин. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 188-207.
- 20.Вебер М. Предварительные замечания // Избранные произведения. / Пер. с нем. М.: «Прогресс», 1990. С. 44-60.
- 21.Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. / Пер. с нем. М.: «Прогресс», 1990. С. 61-272.
- 22.Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.
- 23.Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 528 с.

24. Гребер Д. Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 224 с.
25. Гусейнов А. А. Этика доброй воли // Кант И. Лекции по этике. Пер. с нем./Общ. ред., сост. и вст. ст. А. А. Гусейнова. С. 5-36.
26. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в 2 т. Пер. с лат. и франц. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 250-296.
27. Делёз Ж. Кино. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 560 с.
28. Журавлёв О. М. Инерция постсоветской деполитизации и политизация 2011-2012 годов. // Политика аполитичных: Гражданские движения в России 2011-2013 годов. / Колл. мон. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 27-70.
29. Кант И. Лекции по этике. Пер. с нем./Общ. ред., сост. и вст. ст. А. А. Гусейнова. 431 с.
30. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Сочинения в 8 т. Т. 8. С. 256-262.
31. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собр. соч. в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 153-246.
32. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29-37.
33. Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова и А. Ю. Серegiной. М.: Издательство Института Гайдара, 2013. 744 с.
34. Лебедев А. В. сост. и пер. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
35. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Книга I: Процесс производства капитала. Государственное издательство политической литературы, 1949. 794 с.

- 36.Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С приложением: Маркс К. Тезисы о Фейербахе. М.: Издательство политической литературы, 1985. С. 109.
- 37.Ницше Ф. К генеалогии морали // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5. / Ин-т. Философии. – М.: Культурная революция, 2012. С. 231-381.
- 38.Платон. Государство. / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. Вступ. ст. Е. Н. Трубецкого. Коммент. В. Ф. Асмуса. Примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Академический проект, 2015. 398 с.
- 39.Рансьер Ж. На краю политического / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. 240 с.
- 40.Рикёр П. Память, история, забвение. / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
- 41.Руткевич А. М. Примечания // Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 345-393.
- 42.Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы, 2004. С. 319-344.
- 43.Сийес, Аббат. Что такое третье сословие? // Аббат Сийес. От Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003. 223 с.
- 44.Сорель Ж. Размышления о насилии / Пер. с фр. Б. Скуратов, В. Фриче. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.
- 45.Спиноза Б. Политический трактат // Сочинения в 2 т. Т. II. СПб.: «Наука», 1999. С. 247-330.
- 46.Тредиаковский В. К. Феоптия, Эпистола I, 127-134 // Избранные произведения. М.-Л.: Советский писатель, 1963. С. 196-322.
- 47.Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: «Высшая школа», 1991. С. 28-68.
- 48.Чехонадских М. А. Трудности перевода: прекаритет в теории и на

практике // Художественный журнал 79/80. URL:
<http://xz.gif.ru/numbers/79-80/chekhonadskih/> (Дата обращения:
22.05.2017.)